LA FILOSOFIA ANTICA
ESPOSTA E DIFESA

DEL

P. GIUSEPPE KLEUTGEN

D. C. D. G.

VERSIONE DAL TEDESCO

VOLUME III.

ROMA
TIP. E LIB. POLIGLOTTA
DE PROPAGANDA FIDE

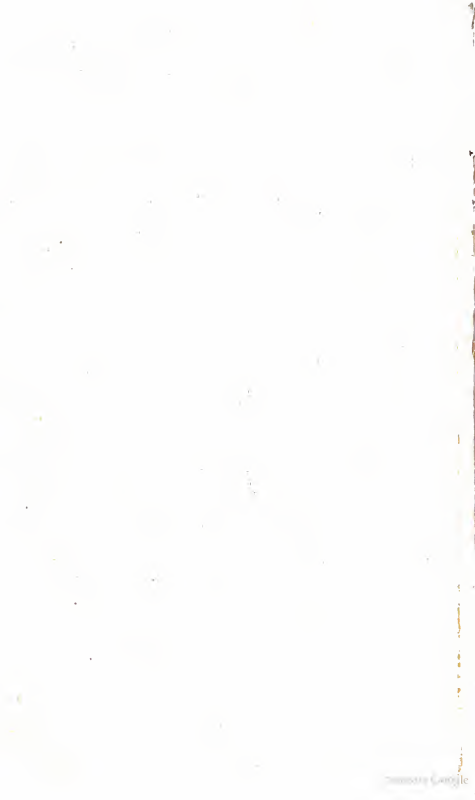
TORINO
TIP. E LIB. PONTIFICIA
PIETRO DI G. MARIETTI

1867.

LA

FILOSOFIA ANTICA

ESPOSTA E DIFESA

LA

FILOSOFIA ANTICA

ESPOSTA E DIFESA

DAL

P. GIUSEPPE KLEUTGEN

D. C. D. G.

VERSIONE DAL TEDESCO

VOLUME III.

ROMA
TIP. E LIB. POLIGLOTTA
DE PROPAGANDA FIDE

TORINO
TIP. E LIB. PONTIFICIA
PIETRO DI G. MARIETTI

1867

LA FILOSOFIA ANTICA

ESPOSTA E DIFESA

TRATTATO QUINTO

DEL METODO

CAPO I.

DEL METODO SINTETICO DELLA FILOSOFIA MODERNA.

369. Per Principio può intendersi una proposizione fondamentale, la quale ci guidi nel nostro investigare, solo come regola, secondo cui esaminare i nostri concetti e giudizii. Ma per Principio può intendersi altresì una cognizione, la quale ne rinchiuda molte altre; cosicchè pel semplice svolgimento del suo contenuto si venga a dilatare il nostro sapere. Quello suole nominarsi *principio formale,* questo *materiale.* Principio materiale della filosofia sarebbe quindi una cognizione (un concetto, un giudizio), che abbracciasse tutto il sapere filosofico. Ora che cosa cerca di conoscere la filosofia? Essa intende a conoscere le supreme cagioni di tutte le cose; e però dovrebbe il suo principio materiale essere cosiffatto, che per esso si venisse a conoscere la ragione di tutto ciò che

è, ed avviene; e venisse inoltre così conosciuta, che se ne potessero dedurre ovvero comprendere le cagioni subordinate e prossime. E perciocchè la filosofia non prende in prestito i suoi principii da altra scienza, le prime conoscenze, da cui essa muove, debbono esserle certe per loro stesse, ossia immediatamente. Se dunque si vuol porre a capo della filosofia un principio materiale, devesi attribuire allo spirito umano la facoltà di conoscere la suprema cagione di tutte le cose, Dio, immediatamente, cioè per intellettuale intuizione, e da lui comprendere tutto ciò, che è ed avviene. Il metodo, che procede in siffatta guisa, nominasi *sintetico*.

Il metodo *analitico* riconosce bensì un supremo principio formale, e. g. il principio di contraddizione o d' identità, ed esamina per quello tutti i pensieri, non solo quei, per cui progrediamo, ma anhe i primi inizii della nostra scienza; questi inizii tuttavia non sono per esso le supreme cagioni esistenti in Dio; sono più veramente gli effetti delle cose, i quali sono posti vicino all'uomo. Dai fenomeni vuole esso conoscere l' essenza, dagli effetti le cagioni, dalle cagioni particolari e prossime le universali e supreme; e così Dio pel creato, e non il creato per Dio. Quei concetti adunque, che, come principii materiali, includono ciascheduno il contenuto di un' intera scienza, questa filosofia non crede di possederli antecedentemente, o di riceverli per una intuizione innata dell'Assoluto; ma li cerca riducendo il vario dei fenomeni all' unica essenza, come a loro fondamento, e tanto meno si contende di conoscere la pienezza di ogni essere, abbracciato dall' assoluto, quanto piglia le mosse dalle cose, che sono sue

moltiplici creazioni. Ma quando lo spirito è una volta giunto, per questa guisa, al conoscimento della suprema cagione di ogni essere, può poscia, movendo dalla conoscenza, che ne ha acquistata, investigare di nuovo l'origine delle cose, la loro natura, e le relazioni, in cui esse stanno tra loro e col Creatore. Ed in ciò non le avverrà come ad un viandante, il quale, discendendo per la strada, per cui era arrivato alla sommità, non guadagna nuove vedute; anzi gli avverrà in questa investigazione il medesimo, che avviene nella giudiziosa considerazione di un' opera artistica umana. Se esso spirito ha conosciuto in questa le singole parti, i loro rapporti e la loro simmetria e coordinazione; se avrà eziandio compresa l'idea, sopra cui poggia il tutto, la natura e le leggi del bello, e da tutto ciò il genio artistico, ritornando poscia alla considerazione delle singole parti, conoscerà allora, non solo queste in sè e nel loro conserto al tutto più perfettamente; ma gli si faranno manifeste altre cose, rimaste ascose, ed altre affatto non contenute nell' opera. Questi vantaggi adunque si hanno per l'unione del metodo analitico col sintetico.

370. Il metodo puramente sintetico, benchè abbia avuto in ogni tempo dei seguaci, non mai tuttavia è stato così predominante, come nel nostro. Il Kant avea, se ci è lecito così dire, sbarrata la via dell' analisi: dopo di lui si pensò, non potersi più dal sensibile riuscire al soprassensibile, e si volle quindi venire dal soprassensibile, che si pretendea conoscere per una certa intuizione più alta, al sensibile. Del resto il Kant non avea solamente data occasione a questa tendenza della filosofia per l' infelice risulta-

mento della sua critica; ma l'aveva ancora preparata per la maniera, con cui cercava di riacquistare una conoscenza più alta. Ciò non si può disconoscere nè presso il Fichte, nè presso lo Schelling. Secondo il primo, lo spirito viene alla cognizione di se stesso (alla posizione dell' *Io*) solo per questo, che, sentendo in sè una limitatezza (un patire), guidato dall' istinto inavvertito della natura, contrappone a se medesimo la cagione di questa limitatezza (ciò che in esso influisce), come un che esistente fuori di sè (come il suo *Non io*). Finchè esso versa *nel pensare comune,* non può conoscere la verità, sopra cui è fondata quella posizione e contrapposizione. Allora soltanto, che sollevasi alla intuizione dell' *Io assoluto,* può da questo ed in questo comprendere il vero rapporto dell' *Io* e del *Non io*. Ora qual' è questo rapporto? Eccolo. Come la luce non può riflettere, se non trova un ostacolo acconcio; così anche l' *Io* assoluto, dai molti *Io* finiti, che sono partiti da lui come raggi, non può ritornare a sè (nella coscienza), se non in quanto agli *Io* finiti si contrappone la natura corporea, come ad un che spirituale e ragionevole. Il *Non io* (la natura) è adunque, non meno che l' *Io* (lo spirito), una posizione dell' *Io* assoluto; perocchè questo si ha posto originalmente il *Non io* come un limite, cui egli superando (nell' *Io*), riuscirebbe alla libera conoscenza ed al libero volere di se stesso, dell' assoluto. Da questa intuizione fondamentale vuole il Fichte spiegare tutti i fenomeni della vita dello spirito e della natura.

Ma come mai giungiamo noi ad una siffatta intuizione? Pel conoscimento (risponde egli) della no-

stra destinazione morale di procacciarci un conoscere ed un volere indipendente dal cieco istinto della natura. Chi sa sollevarsi a questa cognizione, conosce nella intuizione intellettuale lo scopo morale del mondo, come la vera, assoluta, infinita cagione di tutto il finito, e, nella maniera sopra indicata, comprende da lui sè (l' *Io*), e la natura (il *Non io*). Adunque come il Kant, così vuole anche il Fichte per la ricognizione della dignità morale dell' uomo (per la ragione pratica), elevarsi al soprassensibile, cui il comune pensare (la ragione teoretica) non può comprendere. Ma in luogo del dovere *a priori*, della cui origine e natura il Kant non fornisce alcun sicuro schiarimento, fa il Fichte subentrare una conoscenza chiara e determinata dello scopo morale del mondo, della dignità e della destinazione dell'uomo. Quello poi, a cui il Kant qui e colà accenna da lungi, cioè che la ragione pratica sia in noi una manifestazione (una esplicazione) dell' infinita ragione, che tutto domina; codesto è presso il Fichte la prima e suprema verità, sopra la cui conoscenza riposa ogni altra. Se quindi il Kant spera ed esige, ma senza certezza di ottenerlo, che finalmente lo scopo morale venga asseguito, e la dominazione della ragione rechi al mondo la felicità; per lo contrario presso il Fichte, colla ricognizione della dignità morale va unita la piena persuasione, che una volta l' *Io*, quale positivo e ragionevole, vincerà perfettamente il *Non io*, quale negativo ed irragionevole: e così si asseguirà lo scopo dell' *Io* assoluto, di divenire perfettamente conscio di se stesso.

371. In qual guisa eziandio la suprema massima fondamentale dello Schelling, intorno alla Identità

assoluta, fosse preparata nella filosofia kantiana, cercò sopra mostrarcelo un suo fedele seguace, il Rixner (n. 339). Quegli non volle, che la natura si ponesse di rincontro allo spirito, quasi un elemento ostile. Secondo lui, la suprema conoscenza consiste piuttosto in ciò, che lo spirito e la natura, l' ideale ed il reale, il pensare e l' essere sono nell' assoluto una stessissima cosa. L' assoluto è l' unico vero essere, che si manifesta (apparisce) in tutte le cose finite con infinita varietà; e sebbene nella natura preponderi l'elemento reale, nello spirito l' ideale; prevalgono tuttavia in ambedue i regni le stesse leggi. La fusione adunque di tutti i contrapposti nella purissima identità dell' assoluto è, secondo lo Schelling, il tema della filosofia; e questa tocca la sua meta, non col combattere e distruggere la natura, ma piuttosto per un connubio dello spirito con lei, in quella trasformazione del reale per l' ideale, alla quale tendono le arti liberali.

Ma donde abbiamo noi questa prima conoscenza dell' assoluta identità di tutti i contrapposti? Anche lo Schelling ha ricorso alla intuizione intellettuale. Egli stabilisce, la verità essere in noi stessi, essere la propria essenza della nostra anima, e potere venire appresa soltanto in forza di questa sua presenza immediata, ed in nessun modo potere asseguirsi per le dimostrazioni del pensare discorsivo. Adunque anche il suo metodo è metodo puramente sintetico. La specolazione comincia dall' intuizione della identità assoluta, come da supremo o piuttosto unicamente vero ente; e viene compiuta per questo, che essa da quello comprende tutto il finito coi suoi contrapposti.

372. Lo stesso Hegel presenta, come scopo del suo lavoro, il dare una forma strettamente scientifica alla filosofia dello Schelling. Se presso questo secondo i contrapposti del finito spariscono, mediante un guardo più elevato, che apprenda l'assoluto; vuole il primo superarli per la dimostrazione dialettica. In luogo della *inerte intuizione*, entrerebbe un assiduo pensare. Ma non è per questo l'Hegel partito da un'intuizione dell'assoluto? Egli pare di negarlo con ragione: giacchè parte veramente dall'essere, ma dall'essere universale per astrazione. Questo concetto, cui anche la Scolastica pose a capo della filosofia, viene conosciuto da se stesso, come il più semplice che possa darsi. Ma esso, in quanto tale, non acchiude verun'altra conoscenza; talmente che la visione immediata della sua verità non è quella intuizione, che abbraccia, benchè non per anche esplicata, l'intera materia della filosofia. Esso può contenere soltanto il principio formale della filosofia, e non il materiale; e come tale apparisce presso gli Scolastici (1). Ora l'Hegel per l'essere universale intende la cagione prima di tutte le cose, in quanto non è ancora sviluppata, e si avvisa potere da essa comprendere l'origine, l'esistenza, e l'essenza di tutte le cose, ammettendo o presupponendo, che ogni essere si svolga, secondo le stesse leggi, che governano il nostro pensare. Pertanto, come nel processo del pensare il primo membro (la tesi) pone un positivo, il secondo (l'antitesi) un negativo, ed il terzo li unisce ambedue (posizione ed opposizione) in un più alto uni-

(1) S. Thom. Quest. disp. De verit. q. 1. a. 1. Summa p. I. II. q. 94. a. 2. Vedi sotto n. 418.

versale; così deve l' *essere* originario, che è bensì indeterminato, ma nondimeno positivo, convertirsi nel suo contrario, cioè nel *niente;* ed essere e niente debbono trovarsi uniti nel *farsi*. Questo processo dell' essere e del pensare viene esposto anche in altra guisa. Il primo membro pone l' astratto universale, come cagione non ancora esplicata; il secondo pone il particolare , per cui si svolge questa cagione ; il terzo finalmente il concreto universale, come cagione svolta; l' essere cioè esplicato nella sua attività.

373. Non vogliamo qui far notare come l' Hegel, considerando l' essere universale ed indeterminato ; come la più profonda cognizione di tutto l' attuale, comincia , come da prima verità, dall' estrema conseguenza, alla quale, secondo il Gersone, dovea menare il Formalismo scolastico (n. 215). Anzi egli eleva a principio della filosofia la famigerata sentenza di Dinanto, la quale il temperatissimo S. Tommaso non potè contenersi dal qualificare per delirio (1): la sentenza cioè , che la materia prima delle cose , quell' indeterminato, che non può esistere per sè, ma può divenire ogni cosa, sia l' essenza di Dio. Per ora chiediamo solo, se l' Hegel, in quella che considera l' essere , da cui muove, come la cagione prima di ogni essere , non cominci , egualmente che il Fichte e lo Schelling, con una intuizione dell' assoluto. Se l' essere, che è la cagione di ogni essere, è il primo oggetto conosciuto , tale potrà valere soltanto per una intuizione intellettuale; e se la ragione filosofante non conosce l' assoluto per intuizione, non può farlo più

(1) Cont. Gent. lib. 1. c. 17.

suo principio: salvo che lo presupponga come un postulato, a cui si creda, non si sa come e da chi, autorizzata. Quindi o intuizione, o supposizione.

Ma è questa poi l' unica supposizione, di cui abbisogni la moderna filosofia sintetica? L' Hegel non può, secondo il suo metodo, affatto nulla spiegare dall' essere, che e' presuppone, senza ammettere, che il processo del farsi di tutte le cose sia lo stesso con quello, in cui si svolge il nostro pensare. Ora d' onde mai ha egli ciò saputo? Ancora: deve pretendere di vedere qui l' unità dell' essere e del pensare, come lo Schelling, nell' identità assoluta, o confessare che, dopo di avere presupposto il principio della sua speculazione, soltanto per una seconda presupposizione gli è dato procedere innanzi. Ma lo stesso vale altresì pel sistema del Fichte. Sia pure, che lo spirito si sia elevato alla intuizione dello scopo morale, e l' abbia conosciuto come l' assoluto; esso tuttavia non potrà intendere nè la sua vita, nè i fenomeni fuori di esso, da questa cagione, a quel modo che vuole il Fichte, se pure non presupponga inoltre, che tutti gli spiriti sieno posti da quella cagione, come il suo positivo (come il *suo proprio sè*), la natura come il suo negativo (il *suo altro*), e che ambedue le posizioni siano solamente i primi due gradi, da cui si esplica il terzo, nel quale il principio assoluto, conoscendo se stesso, diviene in sè compiuto. Abbiamo qui il pensiero fondamentale di tutta questa moderna filosofia; val quanto dire: Il principio ancora indeterminato, cioè l' essere in istato di semplice potenza, esce da sè per la sua propria attività, cioè si rende particolare nei suoi fenomeni; ma in quanto, conoscendo questi

come suoi fenomeni, trova il suo sè, e da questo comprende la sua attività e le sue produzioni, esso è il principio svolto fino alla coscienza; è la ragione comprendente se stessa.

374. Se si considera questa specolazione nella sua opposizione coll' antica, alla quale si rimprovera di non essere uscita dal vulgare o comune pensare, la si potrebbe bene appuntare di presupporre appunto quello, che doveva anzi ogn' altro provare. In fatti di che mai si tratta nella pugna colla filosofia di una volta, o se si vuole colla filosofia vulgare e comune, se non di decidere, se l' unica suprema cagione di ogni essere e di ogni vivere sia un' ente indipendente da tutte le cose create e da noi stessi, compiuto dall' eternità nella sua vita spirituale, il quale non ha prodotto di sè noi e tutto il finito, ma ci ha creato dal niente colla libera potenza della sua volontà? Ora, per la presupposizione stabilita dalla filosofia dell' identità, ciò appunto viene negato, ed è ammesso antecedentemente come una verità dimostrata, che la suprema cagione di tutte le cose sia, in quanto tale, una cagione originariamente non esplicata, e che essa produca le cose di sè ed in sè, a misura che si viene svolgendo per la sua azione.

Alcuni seguaci della moderna filosofia concedono, che essi cominciano con presupposizioni; ma sostengono, che solo per questa via la ragione filosofante può arrivare al segno, in cui si riposi soddisfatta. Trattarsi di comprendere dal suo principio la realità da sè manifesta; cioè trattarsi non solamente d' intendere, onde e perchè esista e sia fatto tutto il reale; ma ancora perchè mai possa esistere ed essere fatto

così solo, come esso è ed è fatto. Se la ragione consegue una siffatta conoscenza, rimansi tranquilla, pognamo pure, che vi sia giunta soltanto per quella ipotesi del principio assoluto, che svolgesi da se stessa. Perocchè non è a dubitare della verità di una ipotesi, per la quale il tutto coi suoi fenomeni trova una soddisfacente spiegazione. Per ciò adunque (dicono essi) le presupposizioni della loro specolazione troverebbero nel compimento di questa la propria giustificazione. Inoltre, perciocchè la ragione non resta soddisfatta, se non in quanto comprende ogni cosa da un solo principio, l'ipotesi dell'assoluto sarà per lo meno una esigenza del pensare speculativo. La ragione pone l'assoluto, perchè la sua attività soltanto in esso trova il suo termine ed il suo riposo. E quindi, in luogo del nome d'*ipotesi*, divenuto oggimai *spregevole*, subentrano quelli di presupposizione metafisica, e di esigenza d'un più alto pensare.

L'Hermes rigetta questo metodo di filosofare, osservando brevemente, l'errore non divenire verità per questo, che è coerente a se stesso. Gli si potrebbe opporre, che l'errore, contraddicendo alla verità, non si può accordare colla realità; e che quindi un principio di filosofia, dal quale tutto il reale trovasse la sua spiegazione, non potrebbe nè contrastare colla verità, nè essere errore. Infatti il principio del Panteismo quinci appunto trova la sua più efficace confutazione, che esso produce tanto più chiare contraddizioni, quanto più viene applicato ai singoli fenomeni della vita sì della natura, e sì dello spirito. E certamente la filosofia dell'identità prende per tema l'appianare le opposizioni, che pel comune pensare sono

contraddizioni; e di farlo per mezzo della conoscenza della suprema verità, dimostrando, che lo spirito e la materia, la libertà e la necessità, il bene ed il male siano una cosa nell'assoluto. Ora finchè la scuola schellinghina pretèse conoscere l' identità assoluta per una intuizione, a cui non è da tutti l' elevarsi, potè essere più difficile mettere in luce la falsità dello stesso principio. Ma da che l' Hegel ha intrapreso a superare, a rigore di dialettica, le opposizioni, è venuto fuori in tutta evidenza l' errore, che è posto nello stesso principio. Per tutti quelli che vogliono vederlo, serva di esempio il primo passo, che l' Hegel, sulla via da lui scelta, fa, a fine di dare dall' essere e dal niente, la spiegazione dell' essere fatto, di che già sopra dicemmo. Il nostro pensare, egli dice, versa in tre membri: la tesi, l' antitesi, e la sintesi. L'essere adunque, sebbene non per anco attuato, è tuttavia positivo; ma perchè venga ad attuarsi, deve farsi il suo *altro*, cioè il niente; ora essere e niente presi insieme dànno il farsi. Di qui seguirebbe, che nella realità non si darebbe nè un essere, nè un niente, ma solo un farsi, il quale risulterebbe dalla fusione di amendue. E questo concorda perfettamente colla definizione, che lo stesso Hegel dà di Dio; il quale è per lui il *processo eterno*. E forse così le opposizioni, che il comun pensare riguarda quali contraddizioni, vengono appianate nel pensare secondo il principio della filosofia dell' identità? Vera cosa è, che noi non veniamo al concetto del farsi, se non per l' unione dei concetti dell' essere e del non essere; tanto che ciò, che è in atto di farsi, nè è del tutto, nè non è. Ma forse che a questa maniera diventa concepibile,

che il principio non esplicato, cioè l' essere si attua, e produce il farsi, col passare nel suo opposto, o, per parlare con quella scuola, col travolgersi nel niente? Codesto non si chiama appianare opposizioni, ma è una ciurmeria dialettica, a fine di dare colore di profondi pensamenti ad affermazioni senza costrutto. Ma se, per contrario, riuscisse proporre un principio, in virtù del quale la ragione potesse spiegare da se stessa, in maniera plausibile, la realità, sarebbe certemente lecito perdonare ad una tale filosofia, se quel suo principio fosse una supposizione.

375. Ma che che sia di ciò, qui, dove si tratta del Metodo, ci è uopo altresì avere specialmente innanzi agli occhi un tutt' altro tema, che altri si propone in questo procedere sintetico. In generale, siffatto tema consiste nel comprendere il mondo interno ed esterno, dato per l' esperienza, dalla sua cagione soprassensibile, sia che questa venga intuìta dalla ragione, sia che presupposta. Si vuole pertanto dimostrare, che la realità va d' accordo colla ragione; e fin qui potrebbe parere, che la speculazione sintetica sia più discreta dell' analitica. Questa cioè cerca da prima cangiare in filosofica la certezza spontanea, che abbiamo del sensibile; e quindi dal sensibile, conosciuto a questa guisa, dedurre il soprassensibile ignoto: laddove quel metodo sintetico pare non tendere ad altro, che a penetrare col pensare della ragione la realità data. Ma ciò è veramente una semplice apparenza; mercecchè dimostrare, che la realità è d' accordo colla ragione, vale per questa filosofia altrettanto, che dimostrare, che, secondo le leggi della ragione, il mondo, che conosciamo per esperienza, *dovette* essere, e *così*

essere, come è. Ciò di che la *storia* insegna *che è*, insegnerebbe la *filosofia* che *deve essere*. Questo è il celebre *ricostruire a priori* quello, che è dato *a posteriori*.

Anche quella filosofia, che comincia col procedimento analitico, dopo di avere trovato il soprassensibile dal sensibile, si propone il tema di comprendere questo da quello. Ma, come già vedemmo, la speculazione dell' antichità non volle trovare, nell' essere supremo, alcuna sufficiente ragione, che il mondo dovesse esistere, ma soltanto che potè essere fatto. L' accordo dell' attuale colla ragione consiste, secondo essa, in questo, che tutto quello, che viene fatto ed è, viene fatto ed è, secondo le leggi della ragione; ma non in questo, che, in forza delle leggi della ragione, debba venire fatto ed essere. Nel che la filosofia dell' antichità entra in manifesta contraddizione anche con alcuni avversarii della recente speculazione sintetica, e nominatamente colla scuola guntheriana. Questa combatte a tutto suo potere ogni speculazione, la quale cominci dalla intuizione dell'assoluto, e vuole, ad ogni patto, che noi conosciamo l' essenza solo dai fenomeni, e dall' essere finito l' infinito. Ma arrivata una volta a questa cognizione dell' essere infinito, essa vuole allora da quello dimostrare come necessario il farsi del mondo, e propriamente di questo e non di un altro. Soltanto per questa via crede di potersi contrapporre con buono effetto alla nuova filosofia, che esige una *necessità* della ragione; e parla quindi con disistima di una filosofia, la quale, non conoscendo quella necessità, non mai sa trarsi fuori dal giro del possibile. E, per questo capo, l' antica filosofia trova tra i dotti cattolici anche altri contraddittori.

376. Dacchè, al principio del secolo scorso, dalla scuola del Cartesio uscì il Malebranche, si dettero e si dànno dei dotti, i quali, in diretta opposizione col Günther, rigettano ciò, che questi concede alla filosofia dell' identità; ma concedono ciò che egli combatte con ogni forza: anzi questo appunto propongono come principio della filosofia. Anch' essi cioè non trovano alcun fondamento o principio della conoscenza, se non nella intuizione dell' essere eterno; ma nondimeno si guardano molto bene, dal negare la contingenza dell' essere finito. Taluni di questi dotti hanno certamente stabilite delle proposizioni, circa il rapporto delle cose create a Dio, e circa la stessa creazione, nelle quali si manifesta troppo chiaramente, che hanno comune con Erigena Scoto, e cogli odierni filosofi dell' identità il principio ed il metodo della speculazione. Altri tuttavia si sono ingegnati solo di spiegare l' origine delle idee dalla intuizione dell' assoluto; e si avvisano poi poter trattare nella maniera ordinaria tutte le rimanenti questioni della filosofia.

In tempo più recente la conoscenza immediata del divino ha trovato, specialmente in Francia, dei difensori; e qui e colà le si è aperto non piccolo adito anche in iscuole cattoliche. Si ha in mira di combattere i seguaci della nostra nuova filosofia tedesca colle loro proprie armi; e sebbene in ciò non rade volte si sia magnificato il progresso delle conoscenze filosofiche del nostro secolo, si vuole tuttavolta, come avviene ordinariamente, trovare ancora nell' antichità cattolica mallevadori del nuovo, e si ha ricorso a S. Agostino ed a taluni altri Padri: talvolta pure a S. Tommaso ed al Suarez. Questo nondimeno non

*

impedisce, che gli Scolastici, in generale, vengano tacciati, da questi dotti, di non essere assorti alle sublimi contemplazioni di quei grandi pensatori, non si essendo saputo spigliare dal gretto Empirismo della scuola peripatetica. Perocchè Aristotile viene, senza più, da questi nuovi Platonici, posto nella medesima categoria del Locke e del Condillac. E non disse forse anch' egli: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu?* e di qui non vergognò di affermare, che la ragione non ancora esplicata è *tabula rasa.*

Pertanto, avendo noi intrapreso a difendere la filosofia dell' antichità principalmente contro quei pregiudizii, che furono accolti anche da dotti cattolici, dobbiamo in prima esaminare le ragioni, che arrecano questi per la conoscenza immediata dell' assoluto; poscia cercare con qual diritto il Günther ed altri sostengano quella necessità, secondo le leggi della ragione, di cui parlano, e finalmente ci sarà mestieri dichiarare il modo, onde gli Scolastici accoppiarono il metodo sintetico all' analitico. Se nella prima investigazione dimostreremo, che nè si dà, nè può darsi per noi alcuna conoscenza immediata del divino , e quindi che ogni metodo puramente sintetico è impossibile; se nella seconda ci verrà fatto stabilire, che ogni essere, fuori del divino, è contingente, e conseguentemente che dalla essenza divina può ben conoscersi la possibilità, non la necessità degli altri esseri ; se , diciamo , dimostreremo ciò , sarà altresì dimostrato., che la nuova filosofia erra sì nella presupposizione, con cui comincia, e sì nella meta, a cui vuol riuscire; e quindi nella terza ricerca ci sarà dischiusa la via alla conoscenza del giusto metodo.

CAPO II.

L' ASSOLUTO NON VIENE CONOSCIUTO IMMEDIATAMENTE.

I.

Ragioni, che si recano per la conoscenza immediata di Dio.

377. Il primo argomento, che suole recarsi in mezzo, per la necessità di una intuizione intellettuale dell' Ente supremo, si è, che, senza una siffatta intuizione, non si vede come sarebbe possibile il conoscere dal sensibile il soprassensibile. Se cioè nell' apparire quello al senso, non si manifestasse insieme anche questo per se stesso all' intelletto, potrebbe lo spirito asseguirlo soltanto per un qualsiasi suo lavorio circa le percezioni sensibili. Ora, comunque l'intelletto maneggi ciò che riceve pei sensi, scomponendolo o componendolo, accrescendolo o dividendolo, coordinandolo variamente, esso non può mai cavarne ciò, che non è in esso, ma ne è diverso onninamente nell' essere e nella natura. Se le idee di eterno, di immenso, di vero, di bene, di bello non le prelucessero, come mai si leverebbe poi la ragione, per la considerazione del sensibile, allo spirituale, per non dire al divino? Anzi (si dice inoltre) neppure potrebbe essa ragione conoscere le cose sensibili, quanto alla loro essenza. Ed invero, noi stessi di sopra insistemmo forte in ciò, che la verità del nostro pensare, circa le cose, è indipendente dalla esistenza accidentale delle cose stesse, le quali si apprendono pei sensi; e che conoscere per concetti intellettuali vale altrettanto, che contemplare le esistenze contin-

genti, soggette a perpetua mutazione, nella luce dell'eterno e dell'immutabile. Ma che cosa è questa luce, in cui la ragione conosce l'essenza delle cose, se non l'idea di essere puro? se non l'eterno, l'immutabile, il quale è tipo di tutto ciò, che è e può essere? Solo dunque in quanto quella luce illumina lo spirito, questo è in grado di trovare nelle cose ciò, che ai sensi non si palesa.

Ma non paghi a porre in tal guisa in questione la possibilità del conoscere mediato, vogliono dimostrare eziandio, dalla natura stessa di ogni conoscere, che esso debba cominciare dall'assoluto, come dall'infinito, semplicissimo, supremo. Prima (si dice) deve essere conosciuto l'infinito, che il finito. Perciocchè il finito non è finito, se non perchè gli manca una qualche cosa; ora nessuna mancanza può essere conosciuta, senza che si preconosca ciò che manca; e quindi anche nessun essere limitato, senza il puro essere, cui niente manchi. Lo stesso pensiero viene solo vestito in altra guisa, quando si dice: Ogni essere creato per ciò solo è un essere determinato, cioè di questo genere e di questa specie, perchè non rinchiude tutto l'essere; ma, insieme coll'essere (il positivo), ha ancora il non essere (il negativo). Quindi non può venire conosciuta la sua determinazione, se non viene conosciuta questa sua limitazione. Ma alla conoscenza della limitazione o negazione, va innanzi la conoscenza del positivo, che essa esclude. Prima dunque deve essere conosciuto l'Essere puro o supremo, il puro o supremo Vero, il puro o supremo Bene ecc., che non questo o quell'essere, vero, bene ecc.

Ancora: il vero ed il bene particolare, il quale è di più sorte, e quindi più o meno vero e bene, non può essere conosciuto, se non in quanto lo spirito lo paragona coll' idea del vero e del bene in sè, e secondo essa, come secondo una norma, ne giudica; sebbene non sia a se stesso consapevole di un tale paragone e giudizio. Parimente, il nostro intelletto non può conoscere l' essere finito nella sua moltiplicità, se non perchè paragona ogni essere coll' essere assoluto, suprema norma di ogni essere e di ogni conoscibile. E però, prima di ogni conoscenza degli esseri finiti, deve venire conosciuto Dio, quale suprema norma di ogni essere, vero, bene ecc. Con ragione pare quindi conchiudersi in generale, che noi non conosciamo alcuna perfezione delle cose, se non dalla relazione, che esse hanno a Dio, norma assoluta di tutto il perfetto. Perocchè come la verità, così anche la bontà, la giustizia, la vita ecc. solo in tanto sono nelle cose finite, in quanto queste somigliano a Dio in bontà, giustizia, vita assoluta, ecc., e per questo partecipano della sua perfezione; ora un vero, un bene ecc. non può essere, come tale, conosciuto, se non in quanto è vero, bene ecc. Adunque il finito deve essere conosciuto, secondo una tale sua somiglianza col supremo vero, bene, ecc., e per conseguenza questo deve essere conosciuto pria di quello. Alla guisa stessa vogliono altri provare col Gioberti, che la prima conoscenza, che abbiamo delle cose, rinchiude la loro origine da Dio. Perocchè (dicono essi) questa prima conoscenza vuole e deve, senza dubbio, essere una conoscenza vera; ma essa tale può essere soltanto, perchè apprende le cose come sono. Essendo dunque le cose di-

pendenti da Dio nella loro intima natura e nel loro essere, debbono ancora, fin da principio, venire conosciute in questa loro dipendenza. Quindi la conoscenza assolutamente prima è quella dell' essere assoluto; e la prima, che abbiamo delle cose finite, è, che esse sono prodotte da Dio.

Queste sono, sotto molta brevità, le ragioni, che sogliono recarsi, per la conoscenza immediata dell' assoluto. Rispondendo ad esse nei seguenti paragrafi le spiegheremo più ampiamente. Dobbiamo intanto fare qui avvertire al lettore, come in parecchie di esse si tradisca il principio dell' *identità;* cioè: *Il processo del pensare, onde nasce la scienza in noi, deve uguagliare il processo della produzione, onde risultano le cose fuori di noi: il soggetto deve essere uguale all' oggetto.* Piaccia a Dio, che, ciò non ostante, si possa schivare l' ultima conseguenza di questa filosofia! tanto che, dopo avere attribuito allo spirito umano un pensare, che è proprio solo di Dio, altri non sia indotto ad attribuire a Dio un' essere, che è proprio solo del mondo.

II.

Prove della Scolastica contro la conoscenza immediata di Dio.

378. Sebbene i dotti, che difesero nel tempo moderno l'intuizione intellettuale, siano tra loro di diverso avviso circa taluni punti secondarii, tutti nondimeno si accordano in ciò, che è da riguardare come il principale. L' essere assoluto o divino, dicono essi, essendo l' oggetto prossimo della ragione, viene conosciuto prima di ogni altra cosa; quindi per sè: e soltanto

nella luce di questa conoscenza ci è possibile un' apprensione intellettuale dell' essere finito. Sarebbe difficile contraddire più direttamente la dottrina difesa, con S. Tommaso, da tutta la Scolastica. Dovunque il Santo tratta della natura del conoscere umano, insegna, che l' essenza del corporeo è l' oggetto prossimo della nostra ragione, e che quindi lo spirituale ed il divino lo conosciamo solo per la sua somiglianza ed opposizione col sensibile (1). E già vedemmo per quali ragioni egli giustifichi queste sue proposizioni. Ora ci rimette alla esperienza, che ci mostra, la ragione, sia per l' acquisto, sia per l' uso dei suoi concetti, essere legata alla sensibilità; tanto che l' uomo, che è privo di un senso dalla natività, manca non pure delle percezioni sensibili, ma anche delle intellettuali di tutto ciò, che viene appreso per quel senso, e per la lesione degli organi del senso interno viene impedito eziandio l' uso dei concetti già acquistati (n. 49. 63.): ora ci guida ad esaminare i concetti, che abbiamo dello spirituale e del divino, affinchè le loro ovvie proprietà ci convincano, che infatti la conoscenza del soprassensibile viene procacciata per via d' analogia e di negazione

(1) Cum intellectus humanus secundum statum praesentis vitae non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est (art. praec.); multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter dicendum est, quod Deus non est primum, quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli ad Rom. I, 20. Invisibilia Dei per eo, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Primum autem, quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum, ut multoties dictum est.

Summa, p. 1. q. 87. a. 3. cf. p. 1. q. 12. a. 12. De verit. q. 10. a. 11. Opusc. 70. super Boeth. de Trin.

(n. 39. e seg.): ora finalmente risale ai supremi principii della teorica della conoscenza, e dimostra, la cagione del nostro conoscere mediato (discorsivo) dimorare nella essenza dello spirito umano. Ci si permetta ripetere qui, con qualche cangiamento, questa ultima prova.

Il conoscere non è possibile, se non in quanto il conosciuto si unisce col conoscente; nè già secondo il suo essere fisico, sì secondo il suo essere ideale. Ma il conoscere deve anche rispondere alla potenza, di cui è atto; ed, inoltre, la potenza deve rispondere alla essenza dello spirito, in cui è radicata; e così il conosciuto può essere nel conoscente soltanto, secondo la maniera del conoscente stesso. Adunque, sebbene ogni ragione possa avere per oggetto ogni essere, deve tuttavia la maniera, ond' essa lo percepisce (la proprietà del pensiero, onde abbraccia l' oggetto), rispondere sempre alla maniera del suo proprio essere. Adunque come la ragione può accogliere in sè il materiale, non già per una forma conoscitiva (specie) sensibile, ma soltanto per una intellettuale; così per contrario non può apprendere il divino nella sua proprietà, ma solo per tali intellettuali percezioni, che rispondano alla sua propria maniera di essere. Ciò vuol dire, che in Dio tutto è pura attualità, niente di contingente, niente di puramente possibile, e perciò niuna mutabilità, la più grande (intensiva) attività, unita colla più placida quiete. In questa purità di essere forma egli colla creatura il massimo contrapposto. Imperocchè tutto il creato, anche il puro spirito, nella sua intima essenza, è un potenziale, cioè un possibile, il quale esiste, ma potrebbe non esistere, e che in parte è attuato, in

parte ancora può divenire. Adunque essa non è pura attualità *(purus actus)*, ma acchiude potenza ed atto; e come per questo può essere e non essere, così è eziandio capace di perfezionamento, e va soggetta a moltiplici mutazioni. Perciocchè dunque il suo conoscere non meno, che il suo essere non è puro e senza composizione, quindi non può, per le sue forze naturali, formare alcun concetto, con cui apprendere l'essere divino nella sua purezza. Solo il creato può concepire nella sua proprietà; e quindi soltanto questo può avere per oggetto prossimo ed immediato della sua conoscenza. Se ciò vale del puro spirito, deve valere altresì, e molto più dell'uomo. Di fatti, contenendo l'anima umana forze sì sensibili e sì intellettuali, in lei la ragione è originariamente pura potenza; e quindi la sua attività non può cominciare, che dalla considerazione del sensibile. Essa pertanto non può neppure nel creato intuire l'intelligibile svelatamente, ma deve sempre conoscerlo pel paragone col corporeo (n. 64). Il Suarez là, dove parla di questa prova di S. Tommaso, osserva, recando in mezzo la similitudine di Aristotile, che fra la ragione creata, e la luce divina increata la distanza è senza paragone più grande, che tra l'occhio di una nottola e la luce del Sole. Adunque (così si continua) se non solamente l'occhio della nottola, ma nè anche occhi molto più perspicaci non possono intuire il Sole, quanto più dovrà essere Dio invisibile ad ogni ragione creata, finchè questa operi soltanto per le sue forze naturali (1). E

(1) Quod etiam aptissime declarat sensibile exemplum, quo usus est Aristoteles, cum dixit, sicut se habet oculus noctuae ad lumen solis, ita comparari intellectum nostrum ad manifestissima naturae.

perciocchè anche l'Apostolo, ad esprimere la invisibilità di Dio, dice, che egli abita una luce inaccessibile, ci si permetta aggiungere qualche parola sopra questa immagine. Poscia che la luce non solo fa visibili altri oggetti, ma anche essa stessa innanzi ogni altro è visibile, perciò si nomina luce, non solamente la forza conoscitiva, ma spesso eziandio l'oggetto della cognizione. Essa quindi significa allora la conoscibilità dell' oggetto. Ma ogni cosa in tanto è conoscibile, e conseguentemente è luce, in quanto è; giacchè quello, che non è, può essere conosciuto solamente da ciò, che è, ed anche il possibile dall' attuale. Ora se di qui segue, che tutto il creato tanto meno è luce, quanto più in esso l' essere è mescolato col non essere, l' attuale col possibile, o, ciò che è lo stesso, quanto più è imperfetto e mutabile; quinci pure si deduce la ragione, per la quale Dio è tutto luce, e come è l' essere stesso, così è la stessa luce (1). Quantunque poi con ciò si sia anche affermato, che Dio è conoscibile per se stesso più, che ogni altra cosa; non si può tuttavia inferirne, che tale sia anche per noi: come eziandio il Sole è certamente visibile per se stesso, più che tutti gli altri corpi; ma non per questo può essere intuìto da qualsiasi occhio.

Addereque nos possumus infinita inaequalitate seu disproportione distare magis quemlibet intellectum creatum ab increato lumine divino, quam oculum noctuae a lumine solis: si ergo non solum oculus noctuae, verum etiam multi alii perfectiores non possunt solem in se directe intueri, quid mirum est, quod sit Deus invisibilis omni intellectui creato, propria et naturali virtute operanti? *Metaph. disp.* 30. *sect.* 11.

(1) Ipsa essentia divina totaliter lux intelligibilis est. *S. Thom. Quodl.* 7. *a.* 1.

379. Ma S. Tommaso accenna eziandio alle conseguenze, che sono inchiuse nella sentenza, che il nostro conoscere cominci da Dio; e non ha difficoltà, in questa occasione, di qualificarla per manifestamente falsa. Si trovano cioè quelle conseguenze in patente contraddizione coi fatti della vita del nostro spirito. Se Dio fosse la prima cosa da noi conosciuta, dovremmo conoscerlo *quanto alla sua essenza*, e per conseguenza dovremmo essere già in questa vita felici, pel possesso intellettuale del sommo bene. Inoltre, non saremmo soggetti, nelle cose divine, ad alcun errore o dubbio. Perocchè tutto ciò, che noi affermiamo di Dio con diversi nomi, non essendo cose diverse in Dio, essere purissimo e perciò semplicissimo, ma essendo una stessisima cosa; ne segue, che chi intuisce la sua essenza, che è appunto quell' essere purissimo, deve conoscere in lei, con un guardo, tutto ciò, che esprimono quei nomi. Ancora: dovrà eziandio conoscerlo con una certezza, che renda impossibile ogni dubbio del contrario; conciossiachè quello, che viene primamente conosciuto, sia il più certo di tutto ciò, che può essere conosciuto (1). Nella dottrina di Dio, non ci avviene di potere errare o dubitare, se non perchè la nostra conoscenza di lui non è semplice,

(1) Quidam dixerunt, quod primum quod a mente humana cognoscitur etiam in hac vita, est ipse Deus, qui est veritas prima et per hanc omnia alia cognoscuntur. Sed hoc aperte est falsum: quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo, unde sequeretur omnem hominem beatum esse. Et praeterea, cum in divina essentia omnia, quae dicuntur de ipsa, sint unum, nullus erraret circa ea, quae de Deo dicuntur, quod experimento patet esse falsum: et iterum ea, quae sunt prima in cognitione intellectus oportet esse certissima. unde intellectus certus est se ea intelligere, quod patet in proposito non esse. *Opusc. 70. Super Boeth. de Trinitate l. 3.*

come il suo oggetto, ma è composta. Ora essa è tale, perchè non la ci possiamo procacciare altrimenti, che sollevandoci dalle molte cose, che troviamo nelle sue opere, alla considerazione della cagione unica e semplicissima.

380. Questa dottrina, la quale insegna, conoscersi da noi Dio soltanto dalle sue opere, e tutto lo spirituale ed il divino non altrimenti, che per concetti raccolti dal sensibile, non era così propria degli Scolastici, quali seguaci di Aristotele, che molto prima di essi, non fosse già sparsa universalmente, per mezzo dei santi Padri, nella Chiesa. E come gli Scolastici, così sogliono anche i santi Padri aggiungere, che la conoscenza immediata di Dio ci è serbata per l'altra vita, ed è preparata, come corona di giustizia, a coloro, che perseverarono nel combattimento della Fede. Ed appunto in questo pongono eziandio essi la differenza essenziale dell'ordine naturale dal sopranaturale, che nel *primo*, cominciando dalle creature ascendiamo al Creatore, e sebbene conosciamo la sua esistenza senza difficoltà, la sua natura nondimeno non ci si manifesta, che con grande sforzo e molto imperfettamente; laddove nel *secondo* conosciamo con chiarezza Dio in se stesso immediatamente, e da lui tutte le cose come sono. Dio pertanto, nell'altra vita, vuole rendere partecipi della felicità, che egli stesso gode, coloro, che, in questa, hanno corrisposto alla sua grazia; e perciò discenderà ad essi colla sua essenza, abilitandoli, per questa unione con lui, ad un conoscere, che eccede tutte le loro forze naturali.

Questa era la dottrina, che i Padri contrapposero agli Eunomiani, quando questi pretendevano intuire

l' essere divino in se stesso, e la confortavano non solo cogli argomenti di ragione testè recati, ma eziandio coll' autorità della S. Scrittura. Questa insegna bensì in termini molto chiari, che anche i Pagani, cui non rifulse la luce della rivelazione, potevano conoscere l' esistenza e la natura di Dio; ma con termini non meno chiari indica eziandio la via, per cui potevano arrivare a questa conoscenza. Dio si è loro manifestato nelle cose create *(ad Rom. I, 19)*; e dalla grandezza e dalla beltà delle opere, potevano dedurre la grandezza e la beltà dell' Operatore *(Sap. XIII, 24)* Ma, ciò che è anche più, quella cognizione stessa, che viene concessa ai fedeli pei doni dello Spirito Santo, per quanto possa elevarsi sopra il conoscere puramente naturale, resta nondimeno una conoscenza in enimma ed in immagine: solamente a coloro, che sono giunti alla meta, sarà dato, nella regione della luce, l' affissare lo sguardo nel volto di Dio *(I. Cor. III, 12)*, e conoscerlo come è in se stesso *(Ioan. III, 2)*.

Ed in questa occasione dobbiamo ricordare di nuovo la differenza dei mistici cattolici dai filosofi alessandrini (1). Questi, come anche i teosofi ed altri fanatici del medio evo, asserivano una immediata intuizione intellettuale dell' essere divino, in virtù del loro famigerato *entusiasmo*. Non così i mistici della Chiesa Cattolica. Questi, innanzi tratto, dichiarano per un effetto, e per un effetto straordinario della grazia, quella conoscenza, a cui l' anima viene sollevata nella familiare conversazione con Dio; e sono lontani le mille miglia dal voler trovare per quella, nella natura ragio-

(1) L' autore ne avea ragionato nella sua opera teologica. Volume ultimo, Trattato I.

nevole dell'anima, altra potenza fuori di quella, per la quale essa è capace di un tale influsso della luce divina. Inoltre, dimostrano diffusamente, che queste stesse somme grazie non fanno l'anima atta ad una conoscenza immediata di Dio. Vero è, che il giusto, per la grazia che lo santifica, è unito a Dio siffattamente, che diviene partecipe, non solo degli effetti divini, ma eziandio della divina essenza; e per questo la grazia santificante viene anche detta, in propriissimo senso, un principio della gloria beatifica. Ma sebbene per questo l'anima arrivi ad una comunicazione immediata con Dio pei doni, che accompagnano questa grazia, e nominatamente per quelli della carità e della sapienza; la conoscenza tuttavia, che essa riceve in questa comunicazione, è al più un saggiare, un sentire, un gustare, non mai un intuire intellettuale la Divinità (1). Ogni conoscenza intellettuale di Dio, anche nei supremi gradi della mistica illustrazione, resta sempre chiusa nelle tenebre della Fede, ed involta tra le nozioni attinte dal creato. Tanto quei sovrani maestri della cattolica antichità erano lungi dallo attribuire all'uomo, finchè è pellegrino quaggiù, una conoscenza immediata di Dio; e più ancora dal fare di questa intuizione del divino il principio d'ogni conoscenza. Ci resta ora a vedere, in qual modo i difensori della intuizione intellettuale cerchino difendersi contro questa dimostrazione degli Scolastici, ed insieme ad esaminare le ragioni, che recano, per la loro opinione. Al qual fine proponiamo le seguenti questioni.

(1) S. Bonav. Itiner. VI.

III.

Se la conoscenza di Dio possa essere immediata, e tuttavia difettiva ed imperfetta.

381. Supposta una così concorde dottrina dei Padri e dei Teologi, deve certamente recare meraviglia, che, nel tempo moderno, anche taluni dotti cattolici parteggino per una conoscenza immediata di Dio, la quale sia naturale all' uomo; anzi non abbiano difficoltà di affermare, che quella sia essenziale allo spirito, tanto che nessuno intelletto possa esistere, senza un abituale intuito di Dio, nè possa operare, cioè conoscere, senza un siffatto intuito attuale, sebbene inavvertito. Difendono cioè questi dotti una conoscenza bensì immediata di Dio, per la quale egli venga appreso, come l'essere illimitato e come l'archetipo di tutto il creato; ma una tale apprensione (soggiungono) non è quella visione, per cui viene conosciuta chiaramente l'essenza di Dio come è in sè. Quindi non avere essa per anco nè le proprietà, nè gli effetti, che sono inseparabili dalla visione celeste; piuttosto potere e dovere anche in questa vita essere perfezionata, e ciò mediante la conoscenza delle creature. Altra cosa essere apprendere Dio per sè solo, come un oggetto singolare e determinato per le proprietà, che egli unisce in sè; ed altra apprenderlo soltanto per le idee di ente, di vero, di bene insieme con altri oggetti. Questa seconda conoscenza essere immediata ed andare innanzi se non nel tempo, certo nella origine alla conoscenza delle creature, la quale solo per essa comincia ad essere possibile; ma alla prima arrivarsi conchiudendo dalla

esistenza e dalla natura delle creature alla esistenza ed alla natura del Creatore. Spiegata così, la nuova teorica della conoscenza non essere in contraddizione colla dottrina citata dei Padri e dei Teologi; mercecchè questi parlarono, senza dubbio, di una conoscenza di Dio reflessa e determinata. Fia pregio dell' opera penetrare alquanto addentro in questi diversi punti.

382. Dopo di avere il Gerdil cercato di dimostrare, in una guisa, che esamineremo più tardi, che noi possiamo acquistare l' idea di un *essere senza limitazione* solo per questo, che Dio stesso si unisca colla nostra anima in modo intelligibile, diventando così oggetto immediato della conoscenza di lei, aggiunge, di qui non seguire per nulla, che noi, per questa conoscenza, siamo già partecipi della visione beatifica di Dio; ed indica una triplice differenza, che dispaia l' una dall' altra. Essere bensì tanto l' una, quanto l' altra, una conoscenza immediata; ma nella prima venire Dio appreso solamente come essere senza limitazione ed architipo delle creature; nella seconda venire conosciuto ancora il fondo di sua essenza, e la relazione di tutte le perfezioni alla essenza stessa. Inoltre, l' una appartenere all' ordine naturale, l' altra al soprannaturale. Finalmente l' intuizione di Dio essere unita nell' altra vita col gaudio, laddove la conoscenza, che abbiamo ora delle perfezioni divine, non è accompagnata da alcun sentimento rispondente (1).

(1) Quest' opera non fu pubblicata, che dopo la morte del Gerdil, sebbene essa fosse composta prima, che la più grande: « Defense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées, contre l'Examen de M. Locke. » Ma l' autore premette all' ultima nella edizione intera delle sue opere, che egli stesso dispose (nell' anno 1787) la dichiarazione, che essa sia stata un lavoro della sua prima gio-

Ciò, che il Gerdil dice delle due ultime differenze non può aver peso, se non in quanto si appoggia alla prima. Se la conoscenza, per cui viene appreso Dio come essere illimitato, è la prima e la condizione di ogni altra conoscenza, apparterrà, senza dubbio, all'ordine naturale; e medesimamente è indubitato il fatto, che per, questa conoscenza, noi non diveniamo beati. Se non che l' obbiezione, cui il Gerdil voleva rispondere, aveva appunto questo senso: Una conoscenza immediata di Dio non poter essere, che soprannaturale, e dovere rendere perfetto e beato lo spirito, che la possegga. Adunque non basta osservare, che la conoscenza di Dio, la quale sarebbe principio di ogni scienza, si ascrive alle forze naturali dello spirito; ma debbono confutarsi le ragioni, sopra le quali i Teologi fondano la loro dottrina, che, per le forze naturali, non è possibile alcuna conoscenza immediata di Dio. Nè giova, che il Gerdil dimostri appresso, per molti esempii, che una conoscenza può differenziarsi da un' altra, con cui ha comune l' oggetto, solamente per

vinezza, e che nel comporla non ebbe tanto mirato a mostrare per ammissibile la dottrina del Malebranche, quanto a convincere di nulle le contrarie ragioni del Locke. Forse può in ciò trovarsi la ragione, perchè mai quell' opera anteriore non fosse pubblicata dall'autore. Ma per fermo i difensori della intuito intellettuale, dopo una tale dichiarazione, hanno mal garbo a rifugiarsi sotto l' ombra del dotto, pio, ed ortodosso Cardinale; specialmente che nei tanti scritti, che il Gerdil compose nell' età matura, indarno si cercherebbero le opinioni della sua prima giovinezza. Per contrario, egli in questi parlo in tutt' altra guisa dell' origine delle nostre conoscenze. V. Liberatore *Della Con. Intell.* P. I. c. 2. a. 12. Del resto se il Gerdil, per difendere il Malebranche, non ebbe difficoltà d' elevarsi contro l' intiera Scolastica, non ci si riputerà a colpa se noi, per giustificare l' intiera Scolastica, non abbiamo difficoltà di porci in contraddizione col Gerdil.

questo, che la sia accompagnata da una impressione sull' anima: egli dovea piuttosto dimostrare, contro la dottrina comune dei Teologi, che la conoscenza di Dio possa essere immediata, e, ciò nulla ostante, non produrre alcuna impressione sull' anima. E pure lo avrebbe forse potuto dimostrare senza difficoltà, se fosse stato ben saldo ciò, che dice intorno alla prima differenza.

Questa, secondo lui, consiste in ciò, che la ragione ha bensì, nel suo conoscere naturale, per immediato oggetto Dio; ma nondimeno lo apprende soltanto, in quanto è illimitato nel suo essere, ed archetipo di tutto il creato: non già ancora quanto alla sua propria essenza. A conoscere questa essenza con chiarezza, non bastare l' apprendere di una qualsiasi maniera l' essere senza limitazione; ma doversi conoscere insieme, come questo essere illimitato esista in sè e per sè, e come, senza pregiudizio della sua somma semplicità, contenga in sè tutte le realità. Bene sta! ripigliamo noi; ma ha poi qui il Gerdil dimostrato almeno, che Dio possa essere oggetto immediato della conoscenza, senza essere conosciuto secondo la sua essenza? Egli pare abbia creduto, che ciò non abbisognasse di alcuna pruova. Perocchè dice: « Siccome è innegabile, che Dio può manifestare ciò, che ha in lui relazione alle creature, e per cui è il loro archetipo, ed anche alcuni dei suoi attributi, senza manifestare il più profondo della sua essenza; così diciamo bensì noi, che la conoscenza, che lo spirito ha dei corpi, nasce per l' unione di esso spirito colle idee divine, che ne sono l'archetipo; ma diciamo altresì, che la conoscenza, la quale esso ha di Dio, si

restringe all' attributo di essere illimitato e di somma perfezione, in quanto questa è virtualmente distinta dalla essenza, da cui nasce. » Così egli. Tuttavia deve S. Tommaso avere considerato come onninamente falso appunto ciò, che il Gerdil dichiara qui per innegabile. Perocchè in tutti e due i passi, che citammo sopra, il santo Dottore presuppone, essere una stessissima cosa conoscere Dio *primamente,* e conoscerlo *secondo la sua essenza.* Siccome dunque ciò, che viene conosciuto innanzi ogni altro, viene conosciuto, senza dubbio, immediatamente; così nelle parole di S. Tommaso è presupposto, che Dio non possa essere conosciuto immediatamente, senza essere conosciuto ancora secondo la sua essenza. Ma ciò egli non poteva presupporre, se teneva, come tiene il Gerdil, che Dio può manifestarsi allo spirito immediatamente, senza manifestargli la sua essenza.

383. Ora ad intendere il fondamento, sopra il quale poggiava questa sentenza di S. Tommaso, o piuttosto degli Scolastici generalmente, gioverà ricordare la spiegazione, che essi davano del conoscere immediato. Dobbiamo, dice S. Tommaso, distinguere un triplice *mezzo* di conoscenza intellettuale. Il *primo* è da compararsi alla luce, per la quale gli oggetti diventano visibili: esso mezzo nondimeno non è estrinseco alla ragione, come all' occhio la luce del Sole, ma è una forza inerente in lei: è la facoltà astrattiva (n. 73). Il *secondo* è la forma conoscitiva, che si nomina anche *specie,* perchè essa in qualche maniera può essere paragonata alla immagine, che l' occhio riceve per la luce. Il *terzo* finalmente è una cosa, per la cui conoscenza giungiamo alla conoscenza di

un' altra, come quando conosciamo una cosa dai suoi effetti, o per ciò, che le è contrapposto. Ora soltanto ove interviene questo terzo mezzo, la conoscenza cessa di essere immediata. Perocchè la luce e la forma conoscitiva sono mezzi, non in questo senso, che prima vengano conosciute esse, e poi da loro l' oggetto; ma sono mezzi nell' altro senso, che esse fanno possibile e determinano l' atto del conoscere. Ma ogni qual volta la ragione riceve la specie dall' oggetto stesso, e quindi conosce immediatamente, allora deve ancora conoscere la cosa, in quanto la conosce, così, come essa è in sè; cioè in tutta la sua proprietà (n.39.40.)(1).

Prima di passare oltre, dobbiamo far notare i punti, nei quali il Malebranche, e dopo lui anche il Gerdil, s' allontanano da queste dichiarazioni di S. Tommaso.

(1) In visione intellectiva triplex medium contingit esse. Unum, sub quo intellectus videt, quod disponit eum ad videndum; et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum, sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est, quo videt; hoc est species intelligibilis, quae intellectum possibilem determinat, et habet se ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est, in quo aliquid videtur; et hoc est res aliqua, per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus caussam et in uno similium vel contrariorum videtur aliud: et hoc medium se habet ad intellectum, sicut speculum ad visum corporalem, in quo oculus aliquam rem videt. Primum ergo et secundum medium non faciunt mediatam visionem: immediate enim dicitur aliquis lapidem videre, quamvis eum per speciem eius in oculo receptam et per lumen videat: quia visus non fertur in haec media tamquam in visibilia, sed per haec media fertur in unum visibile, quod est extra oculum. Sed tertium medium facit visionem mediatam...... Quando aliquid videtur immediate per speciem suam, oportet quod species illa repraesentet rem illam secundum completum esse suae speciei; alias non diceretur res illa immediate videri, sed umbra eius, sicut si similitudo lucis fieret in oculo per modum coloris, quia est lux obumbrata. *S. Thom. Quodlib. VII. a.* 1.
Cf. Summa p. 1. q. 12. a. 9. Suarez. De Angelis l. 2. c. 17.

Se cioè il Malebranche, preceduto da S. Agostino, rettifica la dottrina di Platone, in quanto non dà alle idee, che sono gli eterni archetipi delle cose, altro essere da quello, che esse hanno in Dio; rispetto all' influsso tuttavia, che esse idee eterne dovrebbero avere sopra la nostra conoscenza, va anche più in la degli stessi Platonici. Mentre questi ammisero, che le idee non determinavano per loro stesse la nostra anima alla conoscenza delle cose, ma producevano in lei le forme, per le quali essa conosce (le specie intelligibili); asserisce il Malebranche, che le idee, o piuttosto l' essenza di Dio, in quanto contiene gli archetipi di tutte le cose, si unisce coll' anima di una guisa intelligibile, cioè a modo di una forma conoscitiva, e perciò la determina a conoscere. Ancora: il Malebranche abbandona qui, sia a studio, sia per inavvertenza, la dottrina comune, eziandio coll' assegnare le idee, per cui conosciamo, quale prossimo ed immediato oggetto della conoscenza; e nondimeno, ciò che appunto ora diceva S. Tommaso, per la stessa esperienza, è fuori di ogni dubbio, che noi o non conosciamo affatto le idee, cioè quello, onde il nostro spirito diviene conoscente (1), o solo le conosciamo per la riflessione sulla conoscenza (n. 39. 160). Il Gerdil ha anche qui seguitato il Malebranche. Poscia che si avvisa di avere provato, che noi conosciamo le cose, non per forme create (specie), ma solo pei loro tipi increati, ne inferisce, senza più, che questi, e conseguentemente l' essenza di Dio sia il prossimo ed immediato oggetto della conoscenza.

(1) Si osservi, che, negando il Malebranche le specie intelligibili, secondo lui, le idee tengono il luogo di cose.

384. Per ritornare ora alla nostra questione, appunto perchè il Gerdil fa subentrare, in luogo delle specie, gli archetipi contenuti in Dio, tanto più deve tenere ferma la proposizione, che ogni conoscenza immediata, fin dove può stendersi, apprende l'oggetto come è in sè; cioè per concetti proprii, e non per analoghi. Perocchè, ove mai se ne potesse dubitare, si potrebbe soltanto per ciò, che l'oggetto si manifesta per una forma, la quale non è già esso stesso, bensì è sua copia. Ma se esso, od il suo eterno archetipo, invece di produrre in noi solamente una specie, si unisce, a guisa di questa, all'intelletto, e la *determina per se stesso* a conoscere, è tanto impossibile, che esso non venga appreso come è *in sè*, quanto è impossibile, che il pensare non corrisponda pienamente a ciò, che, come sua causa formale, immediatamente lo determina.

Tuttavolta dicemmo, che, per la conoscenza immediata, l'oggetto, in quanto viene conosciuto, in tanto è conosciuto come è in sè. Imperocchè anche la conoscenza immediata può essere una conoscenza astratta ed imperfetta: i concetti intellettuali, ad esempio, per cui apprendiamo il sensibile, sono astratti, ma sono nondimeno immediati, in quanto a loro non vanno innanzi altre percezioni intellettuali, ma solamente sensibili. Ora, sebbene d'ordinario per nozioni astratte s'intendano soltanto quelle, per le quali si prescinde dall' individuale ed attuale, e conseguentemente si considera solo l'universale ed ideale; tuttavia è chiaro, che noi possiamo apprendere egualmente la sostanza senza gli accidenti, e per contrario questa o quella proprietà dell' oggetto, senza la sostanza: come e. g.

la geometria considera nei corpi soltanto la superficie. Ed invero per concetti immediati, e però proprii, nello stretto senso della parola, secondo la dottrina degli Scolastici, noi non possiamo, eziandio nello stesso sensibile, conoscere altro, che le esterne proprietà. Ciò ne riconduce al punto capitale della questione. Secondo il Gerdil, la conoscenza immediata di Dio, la quale, per lui, è il principio di ogni scienza, si limita agli attributi di Dio, e perciò la nomina anch' egli astratta (1). Ora noi affermiamo, colla Scolastica, che una conoscenza immediata, la quale sia astratta, e per questo imperfetta, può ben darsi delle creature, ma non già di Dio. Se Dio viene conosciuto immediatamente, viene conosciuto non come un universale od ideale, ma nella sua individualità ed attualità; nè secondo un qualche suo attributo, ma secondo l' intera sua essenza. Noi principalmente dobbiamo dimostrare quest' ultimo.

385. Qualunque cosa viene conosciuta immediatamente di Dio, viene appresa, non per concetti analoghi e negativi, ma per concetti proprii, e per conseguenza così, come è in Dio stesso. Se Dio adunque si manifesta, per se medesimo, allo spirito, e ciò, inoltre, fa, come vuole il Gerdil, unendosi coll' intelletto come l' intelligibile, potrà dare di quell' attributo della illimitazione del suo essere, come altresì d' ogni altro, soltanto una tale conoscenza, per la quale questo at-

(1) La connaissance, que nous avons de Dieu, est comme une connaissance abstraite, puisqu'elle nous représente non le fond même de l'essence divine, mais seulement l'attribut, par lequel cette essence est l'être sans restriction ou la souveraine perfection. *Principes metaph. l. c.*

tributo venga appreso, *come è in sè*. Ma nessuno attributo divino è, come le proprietà delle creature, un accidente perfezionante la essenza, ma è la essenza stessa; così che tutti gli attributi sono, tra loro e colla essenza, in purissima semplicità, tutt' uno. Egli è dunque affatto impossibile il conoscere direttamente e per se stesso qualsiasi attributo divino, senza conoscere, insieme con quello, tutti gli altri attributi, ed il fondo stesso della Divinità. Lo stesso Gerdil dice in questo luogo, che l' attributo della illimitazione è distinto virtualmente dalla essenza, da cui procede. Ma egli certamente concederà ancora, che è distinto *soltanto* virtualmente, e non anche realmente. Ora che altro importa ciò, se non che noi, nel nostro pensare imperfetto intorno a Dio, abbiamo bensì una ragione di fare una tale distinzione, ma questa per nulla non esiste nell' essere stesso di Dio? L' essere divino inchiude tutte le perfezioni concepibili, ma non come un' aggregato di molte cose, sì come quell' uno, che *è tutto il perfetto,* se fosse così lecito parlare, *per pienezza intensiva.* E così tanto per ragione di questa perfezione infinita, quanto eziandio per l'assoluta indipendenza, onde esiste per sè, l' essere di Dio è un essere tutto proprio, diverso da ogni altro in tutta la sua essenza. Adunque, se ci fosse dato di conoscere questo essere per una intuizione intellettuale, lo conosceremmo ancora nella sua proprietà; e conseguentemente per una stessa rappresentanza conosceremmo, non solo la sua illimitazione, ma ancora quell' assoluta indipendenza, nella quale per se stesso esiste, e la maniera, in cui contiene in sè ogni perfezione. In una parola, avremmo quella conoscenza, la quale,

secondo la definizione del Gerdil medesimo, sarebbe una intuizione dell' essenza divina. Nelle cose intorno a noi possiamo conoscere immediatamente sì l' apparire, e sì alcune loro proprietà, senza per questo intuire ancora la loro essenza ; ma ciò è possibile, solamente perchè il loro apparire e le loro proprietà non sono la loro essenza.

386. Secondo la dottrina comune dei Teologi, trattata diffusamente dal Suarez (1), è assolutamente impossibile, che i Beati veggano l' essenza di Dio, senza conoscere ancora tutte le perfezioni divine. Ma la ragione, che se ne reca dalla natura della cosa, non è altra, che quella semplicità dell' essere divino, della quale parliamo. Quindi (aggiunge il Suarez) la contraria sentenza allora soltanto avrebbe una ragione, se tra gli attributi e l' essenza vi fosse una qualche reale distinzione. Ma dove ciò, che distinguiamo nel nostro pensare astratto, è perfettamente uno nella cosa, e mutuamente s' include, ivi non è possibile, che sia intuito l' uno senza dell' altro. E così spiega poi altrove, colla stessa sicurezza, che quante volte Dio od alcuno dei suoi attributi fosse conosciuto immediatamente, per necessità sarebbe egualmente conosciuta l' intera essenza di Dio (2); e contrappone questa verità alla opinione, che l' anima, se fosse sciolta dal corpo, potrebbe, anche per le sue forze naturali, arrivare ad una tal quale visione di Dio (3). Tutti i Teo-

(1) De Deo, lib. 2. c. 22.

(2) Si videtur Deus vel aliqua attributa eius, necesse est videri totam essentiam Dei. *Tom. IV. De ult. fine Disp.* 16. *sect.* 2. *n.* 5.

(3) In homine non est potentia ulla naturalis neque passiva neque activa, nec totalis nec partialis ad videndum Deum, sed obedientialis tantum. *Ibid. n.* 7.

logi si tennero saldi alla dottrina, nell' ordine naturale conoscersi di Dio soltanto ciò, che ne rivelano le sue opere, nominatamente, che egli, quale Creatore di tutte le cose, è increato, eterno, immenso, uno, e possiede eminentemente tutte le perfezioni delle creature ; ma nell' ordine soprannaturale venirci rivelata anche la vita interna di Dio, ed in particolare il mistero della SS. Trinità ; colle molte verità, che si rannodano a quello. Come pertanto noi conosciamo queste nella vita presente per la Fede, e nella futura per la visione beatificante; così opinarono quei Teologi, la cui opinione è rifiutata dal Suarez, che l'anima umana, se non fosse piaciuto a Dio elevarla sopra l'ordine naturale, conoscerebbe di una maniera immediata, dopo la sua separazione dal corpo, quelle verità, le quali ora deduciamo per la riflessione sulle creature, e per questo godrebbe della felicità a lei naturale. Per contrario, secondo la comune sentenza, questa naturale felicità sarebbe consistita in una conoscenza di Dio, la quale saria stata bensì molto più perfetta, che non è la presente conoscenza ottenuta per la ragione; ma nondimeno della medesima specie, in quanto anch' essa sarebbe attinta dalle opere di Dio, e conseguentemente non immediata. Essendosi pertanto a quella sentenza, diversa dalla comune dottrina, opposta la ragione citata dal Suarez, si vede che l' impossibilità di conoscere immediatamente alcuna cosa di Dio, senza intuirne la intera essenza, non fu dedotta da una speciale qualità della visione, di cui godono i Beati; ma fu inferita, per una parte, dalla natura della conoscenza immediata, e per l' altra dalla qualità dell' essere divino. Il perchè conchiuse con S. Tommaso:

se Dio viene conosciuto prima di ogni altra cosa, verrà anche intuita la sua essenza com' essa è; ma questa è la beatitudine soprannaturale: ed il Suarez si dichiara per ciò, in un passo precedente, anche più espressamente (1). Tanto lungi erano quei grandi pensatori dall' assentire al Gerdil, quando afferma, essere innegabile, che Dio possa rivelare il suo essere illimitato ed altre sue perfezioni, senza rivelare il fondo della sua essenza, o dal non contraddirgli, quandó nomina naturale quella conoscenza immediata di Dio, la quale si limita agli attributi, e soprannaturale quella, che si estende all' essenza. Pure poichè il Gerdil ed altri, che seguono la sua sentenza, propongono la conoscenza immediata, che la ragione ha di Dio, non solo come limitata, ma anche come men chiara e meno determinata; e per contrario nella sentenza, oppugnata dal Suarez, viene sostenuta una chiara intuizione di Dio; osserviamo altresì, che qui la conoscenza immediata viene detta chiara, soltanto per contrapporla alla oscura della Fede, ed all' analoga della ragione. Come ogni conoscenza immediata apprende ciò, a cui si estende, sesecondo la sua proprietà, così, ed appunto per questo è anche chiara e determinata, come lo stesso Suarez

(1) Advertendum est, valde errare eos, qui dicunt, hanc beatitudinem (naturalem) ex parte intellectus consistere in clara visione Dei, ut est prima causa naturalis, quod videntur interdum insinuare, qui ponunt naturalem appetitum ad videndum Deum: est enim hoc omnino falsum, quia *illa visio, utcumque consideretur, est supernaturalis* et non debita naturae, et posset homo creari absque ordinatione ad illam consequendam, ut supra (disp. 4. sect. 3) ostensum est; neque quidquam refert distinctio de visione Dei ut prima causa vel sub alia ratione: quia *omnis visio Dei est eiusdem rationis et per eam videtur Deus ut in se est,* tam ut trinus quam ut unus, et tam ut auctor gratiae quam naturae. *Disp.* 15. *sect.* 1. *n.* 4.

dimostra altrove espressamente (1). Egli si dà anche nella visione celeste una maggiore e minore chiarezza; ma oscurità non si dà in alcuno intuito intellettuale.

387. Ciò nulla ostante, a sostenere la sentenza del Malebranche, si è da altri avuto ricorso alla dottrina di uno Scolastico abbastanza rinomato del tempo moderno. Martinez Ripalda avrebbe sostenuto, che, oltre la visione beatifica di Dio, promessaci nella S. Scrittura, può darsi una conoscenza immediata dell'essere divino, la quale sia molto più imperfetta di quella, ma non superiore alle forze naturali dell'anima umana. A torto nondimeno si giudica così del Ripalda: esso non ha negato nulla di tutto ciò, che or ora esponemmo, siccome dottrina della Scolastica. Per quale equivoco adunque potè altri essere indotto ad attribuirgli quella sentenza? Secondo la spiegazione fornitaci dai Santi Padri delle promesse divine, l'anima, che vede Dio com'è in sè, viene per tal modo sollevata sopra se stessa, che conosce di una guisa, che è naturale soltanto a Dio; e così, trasformata in immagine di Dio, partecipa della sua increata beatitudine. Di qui sogliono asserire gli Scolastici, non pure, che la destinazione alla visione celeste di Dio è superiore ad ogni esigenza, che sia fondata nella natura nostra e dell'angelo, ma eziandio, che non può darsi affatto alcuna creatura così perfetta, a cui essa sia naturale. Quest'ultimo adunque, e null'altro, si avvisò il Ripalda potere recare in dubbio (2). In niun luogo

(1) Impossibile est, veritatem aliquam intelligibilem videri in se et sine medio, nisi aperte et clare. *Tom. I. De Deo. lib. 2. c. 18. n. 2.*

(2) De ente supernat. Disp. 27.

egli insegna (e di questo qui si tratta), che possa darsi una conoscenza immediata di Dio, la quale non sia quella visione faccia a faccia, che ci è promessa; in niun luogo asserisce, che l' angelo, o lo spirito umano libero dal corpo, non che l'anima ancora aggravata dal peso del corpo, possa elevare il guardo all' essere purissimo di Dio, e vederlo come chessia in se stesso. Anzi a quella stessa perfettissima creatura, la quale egli tenne per possibile, sarebbe, secondo la sua spiegazione, la visione di Dio naturale, non nel senso, che essa fosse già atta a quella, per le forze conoscitive inerenti nella sua essenza; ma soltanto in questo senso, che essa potrebbe arrivare alla perfezione rispondente alla sua essenza, solamente in quanto Dio la facesse partecipe di una siffatta visione.

388. Con qualche migliore diritto si potrebbe ricorrere allo Scoto. Egli crede cioè, potersi ammettere negli angeli una conoscenza naturale, per cui conoscessero bensì Dio, secondo la sua essenza; non così tuttavia, che per quella lo intuissero faccia a faccia, cioè com' è in sè. E muove da una distinzione, che non è senza qualche importanza. Come l' immaginazione può rappresentare la cosa, non come presente ed attuale, ma pure come la vede l' occhio; così può anche la ragione conoscere l'oggetto, in quanto alla sua essenza, senza averlo presente, per questa cognizione, secondo la sua attualità. Ora soltanto allora ha luogo la vera intuizione *(cognitio intuitiva)*, quando il conosciuto viene fatto presente secondo la sua attuale esistenza. Ogni altra cognizione, sia pure che abbracci chiaramente e determinatamente l' essenza dell' oggetto, resta sempre cognizione astratta *(cognitio*

abstractiva) (1). La visione di Dio adunque (così continua lo Scoto) non può nè anche all' angelo essere naturale; ma ben può essergli naturale quella conoscenza astratta, per cui l'essenza di Dio, sebbene non fatta presente nella sua attualità, viene tuttavia appresa secondo la sua proprietà. Certo non ci è permesso attribuire all' angelo ogni perfezione assolutamente possibile della conoscenza intellettuale; ma neppure possiamo una si grande imperfezione, come la sperimentiamo in noi; e però dobbiamo attribuirgliene tutta quella perfezione, che può essere propria dell' intelletto creato. Ora non si scorge alcuna contraddizione in questo, che uno spirito creato possegga quella conoscenza astratta dell'essenza divina; e quindi può essa con ragione ammettersi negli angeli (2).

Tuttavia appunto la possibilità d' una siffatta cognizione nega il Suarez; e ciò per una ragione molto ovvia. Perocchè (dice egli) l' essenza divina non può essere conosciuta in quanto alla sua proprietà, senza

(1) Potest aliqua esse cognitio obiecti, secundum quod abstrahit ab omni existentia actuali, et potest esse aliqua eius, secundum quod existens, et secundum quod praesens in aliqua existentia actuali.... Primam voco abstractivam, quae est ipiius quidditatis, secundum quod abstrahitur ab existentia actuali et non existentia; secundam, scilicet, quae est quidditatis rei secundum eius existentiam actualem vel quae est rei praesentis secundum talem existentiam, voco intuitivam... qua dicimur intueri rem sicut est in se... et quae dicitur facie ad faciem.... *In lib.* 2. *dist.* 3. *q.* 9.

(2) Hac distinctione praemissa respondeo, quod licet secundum communiter loquentes non posset Angelus ex puris naturalibus habere cognitionem Dei intuitivam, tamen non videtur negandum, quin possit naturaliter habere cognitionem eius abstractivam: hoc modo intelligendo, quod species aliqua distincte repraesentet istam essentiam, licet non repraesentet eam ut in se praesentialiter existentem. *Ibid.*

che si renda presente alla spirito, anche quanto al suo essere attuale. O non è proprio questo il primo e principalissimo di tutti gli attributi essenziali di Dio, che esso è necessariamente, e per se stesso, e che dunque l'essere gli è essenziale, o, come dice S. Tommaso con molta brevità, l'esistenza e l'essenza sono in lui una stessa cosa? Adunque, sebbene lo Scoto dica con ragione, che noi conosciamo determinatamente parecchie essenze, senza che con esse ci si renda presente l'esistenza delle cose; non potè egli nondimeno applicare un tale pronunziato alla conoscenza di Dio. Perocchè nelle creature, le quali possono essere e non essere, l'essere non appartiene alla essenza; e però non è mestieri, che sia conosciuto quello con questa. Ma chiunque apprende l'essenza di Dio nella sua proprietà, deve altresì apprendere in essa e con essa l'essere divino. Adunque come il Suarez sostiene contro lo Scoto, che Dio non può essere conosciuto, quanto alla sua essenza, senza che si renda ancora presente allo spirito, quanto alla sua attualità; così ci è anche permesso dire, contro il Malebranche ed il Gerdil, che l'essere divino non può venire conosciuto (immediatamente) nella sua illimitazione, senza che sia conosciuta (immediatamente) eziandio l'essenza di Dio; e quindi senza che lo spirito conoscente diventi beato.

389. Ma di certo, se il Gerdil volesse appoggiarsi allo Scoto, sarebbe confutato dallo Scoto stesso, anche di un'altra guisa, appunto in questo luogo. Egli osserva e con molta sicurezza, che gli angeli ottengono quella conoscenza della essenza divina, mediante una forma conoscitiva *(species)*, la quale Dio creò in essi, e non già, perchè l'istessa essenza divina si unisca con

essi di una maniera intelligibile. E perchè mai v' insiste egli tanto? Egli manteneva bensì, che Dio potesse essere conosciuto, quanto alla sua essenza, per altra via, che per una tale unione collo spirito conoscente; ma si accordava con S. Tommaso e con tutti gli Scolastici in ciò, che una tale unione dello spirito con Dio sia assolutamente soprannaturale, ed elevi, senza alcun dubbio, lo spirito alla visione di Dio faccia a faccia. Ora è appunto questo, come già notammo, ciò, che asseriscono il Malebranche ed il Gerdil: quella conoscenza immediata di Dio, la quale è, secondo essi, non solo naturale, ma essenziale all' intelletto, nascerebbe da ciò, che l' essenza divina si unisce di una maniera intelligibile all' anima (1).

Se finalmente volessimo ancora concedere, che la sentenza dello Scoto, intorno alla conoscenza astratta della essenza divina, abbia la sua probabilità; che quei Teologi, censurati sì rigorosamente dal Suarez, abbiano ammesso, non senza ragione, una intuizione, in cui

(1) Udiremo tosto dire da Gerdil, che l' anima non può affatto nulla conoscere, salvo che per la sua immediata unione con Dio. Ed ivi stesso cerca dimostrare che questa presenza della divina essenza rende superflua ogni forma conoscitiva *(species)*, di cui parla la Scuola....... Ma anche nel luogo considerato sopra non ha difficoltà d'asserire, che la ragione non avrebbe alcun concetto dell' infinito *nisi aliqua res intelligibilis infinita esset intellectui coniuncta modo intelligibili*, e nella stessa opera si era antecedentemente espresso così... Comme il n'y a que l'essence de Dieu qui pour être l'Etre sans restriction, contient éminemment la réalité et la perfection de toutes les choses possibles, et par consequence est la ressembiance parfaite de tous les êtres en tant qu'elle contient les idées archetipes de tous: comme d'ailleurs l'essence divine est la seule qu'on conçoive pouvoir s'unir intimement et d'une façon intelligible à toutes les esprits: rien n'est plus simple, ni plus conforme à la raison, que dire. que c'est par cette union aux idées archetypes, que l'on aperçoit tout ce qu'on connait par sentiment confus. *Princ. Métaph. lib. 1. princ. 1.*

Dio si manifesti soltanto come autore del mondo, e non eziandio nella sua vita interna; che finalmente lo stesso Ripalda abbia aderito a questa opinione: forse che non potremmo dichiarare per dottrina comunemente ammessa da tutti i Teologi, prima del Malebranche, quello, che abbiamo da dimostrare contro di lui? Gli Scolastici menzionati asserirono, che Dio può conoscersi immediatamente, senza tuttavia essere veduto, come è dai Beati, faccia a faccia; ma asserirono forse essi, che uno spirito può conoscere Dio immediatamente, e nondimeno essere soggetto, nella dottrina intorno a lui, a dubbii e ad errori? Al contrario, essi riposero in quella conoscenza immediata la beatitudine naturale; ed appunto per questo la sostennero, perchè opinarono, che la conoscenza mediata di Dio non basterebbe a rendere felice lo spirito, sebbene anche fosse perfetta nella sua specie, e quindi libera dall' errore e dalla incertezza. Chiesero pertanto anche più di questo; e perciò sostennero quella conoscenza immediata. Medesimamente lo Scoto si studia di convalidare la sua sentenza per questa ragione: Una conoscenza, che sia naturale all' angelo, deve essere nella sua specie più nobile di quella, in cui è posta la beatitudine naturale dell' uomo. Così resterebbe adunque, anche nelle sentenze di questi Teologi, in tutta la sua forza la dimostrazione di S. Tommaso; e noi potremmo sempre dire con lui: « Se Dio fosse l' oggetto prossimo ed immediato di nostra conoscenza, non potremmo, nella dottrina intorno a lui, nè dubitare, nè errare, e godremmo già in questa vita della beatitudine, se non soprannaturale, almeno naturale. »

A tutto questo si aggiunga finalmente, che come

lo Scoto parla degli angeli, così ancora tutti quei Teologi parlano, non dell' uomo nello stato presente, ma dell' anima separata dal corpo. Adunque se a questa fosse anche naturale una conoscenza immediata di Dio, non la si potrebbe per questo attribuire ad uno spirito, che ancora è legato alla sensibilità; specialmente che, appunto da questa proprietà della natura umana, suole dimostrarsi il contrario. Ma, come era da aspettarsi, quello, che gli Scolastici dicono a questo fine, viene impugnato in più d' una guisa dai difensori della visione intellettuale: e noi dobbiamo esaminare le loro obbiezioni.

IV.

Se, in luogo delle specie intelligibili degli Scolastici, debba ammettersi l' essenza divina, come mezzo di tutte le conoscenze.

390. Dal Cartesio in poi si è, in diverse maniere, impugnata la teorica degli Scolastici, intorno alla conoscenza, e massimamente la loro dottrina delle forme conoscitive; ma reca stupore il vedere fino a qual grado si è travisata quest' ultima. A spiegare la sua sentenza, sopra la natura e l' origine della conoscenza, S. Tommaso comincia dal rammentare i diversi sistemi dei greci Empirici e dei Platonici, tra i quali Aristotile, secondo lui, tenne il giusto mezzo. Gli Empirici negarono la essenziale differenza tra l' intelletto ed il senso; e siccome opinarono, che il senso conosce per mezzo d'immagini materiali, penetranti dalle cose nell'organo sensibile, così ammettevano, che, imprimendosi nell' anima l' immagine sensibile, facesse

in lei nascere i concetti. Platone, avendo dall' attività intellettuale conosciuta la natura spirituale dell'anima, ed intendendo, che una cosa materiale non può influire in un principio immateriale, opinava, che le idee delle cose, esistenti fuori di queste, operassero sopra dell' anima, producendo in lei le rappresentazioni intellettuali. Aristotile al contrario, ammettendo con Platone la spiritualità dell' anima, ma in pari tempo considerando, che l' anima non solo abita nel corpo, ma con esso è unita in un solo essere, spiegò la doppia conoscenza, la sensibile cioè e l' intellettuale, coll' attribuire all' anima, oltre la potenza, la quale per operare abbisogna di un organo corporeo, un' altra potenza più nobile, la quale nel suo operare non si serve di un siffatto organo. Quindi concedette bensì, che la percezione sensibile viene dietro alle impressioni fatte dagli oggetti esterni sull' organo del senso, rigettando tuttavia le immagini atomistiche, le quali, giusta Democrito, staccherebbonsi dalle cose; ma non fece già nascere la conoscenza intellettuale da ciò, che l' immagine sensibile s' imprima nella sostanza spirituale dell' anima; sì da ciò, che la facoltà immateriale dell' anima, ossia l' intelletto, delle cose percepite dai sensi, quanto ai loro fenomeni esterni, formi alcune rappresentazioni intellettuali, per cui esse vengano conosciute, quanto alla loro essenza (1).

Anche gli Scolastici posteriori, ove trattano degli Universali, parlano più o meno diffusamente di questa opposizione, che la dottrina peripatetica forma coll' Empirismo, senza perdersi nelle fizioni platoniche;

(1) Summa. p. 1. q. 84. a. 6. De verit. q. 10. a. 6.

e noi, allorchè spiegammo la dottrina dell' astrazione, osservammo, con quanta cura si dimostrava da essi, che le rappresentazioni sensibili, finchè non sono, che immagini della fantasia, non toccano la sostanza spirituale, e che quindi l' origine della immagine intelligibile non doveva in nessun modo spiegarsi coll' ammettere, che l' immagine sensibile venga impressa nello spirito, (n. 74. 75.). Sia pure, che alcuni dei più moderni Scolastici abbiano esposto questa dottrina in una maniera difettiva ed alquanto equivoca; poteva nondimeno con ogni diritto aspettarsi, che uomini, i quali promettevano aprire una nuova strada nella teorica della conoscenza umana, cercassero di conoscere, dai veri loro rappresentanti, le dottrine dell' antichità, da essi impugnate. O pérdoneremo noi ad un Malebranche l' avere attribuiti agli Scolastici i grossieri errori di Democrito, in tutta la loro sconcissima nudità? Egli, il Malebranche, per dimostrare, essere la sua opinione unicamente ammissibile, comincia dall' impugnare le quattro altre opinioni, le quali, oltre di quella, sono, secondo lui, possibili. La prima afferma, che le cose producono in noi le rappresentazioni; la seconda, che le produca la nostra anima; la terza, che Dio le produsse in noi, quando ci creò, o le produce, ogni qual volta conosciamo; la quarta infine, che la nostra anima, racchiudendo in se stessa le perfezioni di tutte le cose, per la stessa sua essenza sia capace di conoscere tutte le cose (1).

(1) Nous assurons donc, qu'il est absolument nécessaire, que les idées, que nous avons des corps, et tous les autres objets, que nous n'apercevons point par eux mêmes, viennent de ces mêmes corps ou de ces objets: ou bien, que notre âme ait la puissance, de produire ces

La prima di queste opinioni dunque viene attribuita dal Malebranche, non solo agli antichi Greci, ma anche agli Scolastici; e soggiunge, avere questi spiegate le rappresentazioni sensibili con ammettere immagini materiali, le quali dagli oggetti esterni svolazzano per l'aria ai sensi; ed una siffatta immagine conoscitiva materiale e sensibile venire da essi chiamata *species impressa;* la quale poi, passando dalla fantasia, per mezzo dell'intelletto agente, nella ragione, divenga una rappresentazione intellettuale, chiamata *species expressa* (1). Così il Malebranche attribuisce agli Scolastici appunto quegli errori, che essi impugnarono con maggior forza, mostrandosi inoltre ignorante perfino del loro linguaggio. Giacchè *impressa* si chiamava la specie, in quanto è latente (abituale) nell'anima; *expressa,* in quanto è attuata nell'atto di conoscere, sia poi essa una specie sensibile od una intellettuale.

391. È veramente spiacevole il vedere, come anche un Gerdil tenga per pienamente confutati, non già solo Epicuro e Democrito, ma anche i Peripatetici e gli Scolastici, con quel solo, che il Malebranche dice

idées: ou que Dieu les ait produites avec elle en la créant; ou qu'il les produise toutes les fois, qu'on pense à quelque objet: ou que l'âme ait en elle même toutes les perfections, qu'elle voit dans ces corps; ou enfin qu'elle soit unie avec un Être tout parfait et qui renferme généralement toutes les perfections intelligibles, ou toutes les idées des êtres créés. *De la recherche de la verité. liv.* 3. *part.* 2. *ch.* 1.

(1) Ils (les péripatéciens) appellent ces espèces-là impresses, parceque les objets les impriment dans les sens extérieurs. Ces espèces impresses étant matérielles et sensibles sont rendues intelligibles par l'intellect agent ou agissant, et sont propres pour être reçues dans l'intellect patient. Ces espèces ainsi spiritualisées sont appelées espèces expresses parceque elles sont exprimées des impresses. *Ibid. p.* 2. *ch.* 2.

contro le immagini conoscitive materiali (1). Invano si cerca presso di lui una correzione degli sbagli grossolani, testè menzionati, del Malebranche; ma egli dà altresì ragione in tutte le argomentazioni seguenti. Costui, dopo di avere confutata la prima delle quattro opinioni mentovate, si rivolge contro di coloro, i quali, come esso dice, affermano, « che l'anima ha la virtù di produrre le idee di quelle cose, alle quali essa vuole pensare, e che a ciò viene eccitata dalle impressioni cagionate nel corpo dagli oggetti esterni, benchè queste impressioni non abbiano veruna somiglianza colle cose stesse, dalle quali provengono. » Ora se il Malebranche rigetta questa opinione, in quanto per essa viene attribuita all' anima la potenza di creare, il Gerdil trova questa ragione assai concludente. Si osservi pertanto, che per *Idea* qui non s' intende la rappresentazione, ma la causa immediata della cognizione, ossia quella, che determina l' atto conoscitivo (secondo la dottrina degli Scolastici, la *specie intelligibile*). Concedendo dunque, dice il Gerdil, l' idea non essere una sostanza, essa è tuttavia qualche cosa di reale, ed inoltre spirituale, e perciò più nobile delle cose, che per mezzo di essa vengono pensate. Quindi attribuire alla mente la virtù di produrre le idee essere lo stesso, che attribuirle la potenza di dare l' esistenza ad esseri più nobili di quegli, che sono creati da Dio (2). Nè potersi rispondere, che l' anima non produce le sue idee dal niente, ma dalle antecedenti impressioni sen-

(1) Défense etc. sect. 2. ch. 1.

(2) En assurant, que l'âme a la puissance de produire ses idées, on se met en danger d' assurer, qu'elle peut produire des Êtres plus nobles que ceux que Dieu a créés. *Ibid. sect. 3. ch. 1.*

sibili; giacchè una siffatta impressione, in qualsiasi maniera lavorata e trasformata, non può giammai diventare rappresentazione spiritale od intellettuale. Dire dunque, che l' anima produca le idee dalle impressioni sensibili, essere lo stesso, che affermare, in una maniera assurda di parlare, che le produca dal niente. Di fatti che una cosa venga prodotta da un' altra, la quale non può nulla contribuire alla propria produzione, essere un' aperta contraddizione, come se si volesse dire, che un angelo è prodotto da un sasso (1).

392. Prima di tutto il Malebranche ed il Gerdil avrebbero dovuto sapere, che l' opinione, la quale, da Aristotile fino ai loro tempi, era comune tra i dotti di tutti i popoli, non attribuiva nè al solo oggetto conosciuto, nè al solo subbietto conoscente la produzione delle Idee; ma stabiliva come assioma il detto di S. Agostino: *ab utroque notitia paritur, a cognoscente et cognito* (n. 21.) La dottrina dunque, la quale, come la più comune, avrebbe dovuto essere presa in considerazione sopra tutte le altre, non si trova neppure indicata tra quelle quattro sentenze combattute dal Malebranche. A mostrare poi quanto poco provino contro di quella le ragioni addotte, basti rammentare i principali suoi punti.

Secondo la detta dottrina, l' oggetto influisce veramente sull' origine della conoscenza. Per cominciare

(1) Il est à remarquer, que si on suppose pour *sujet préexistant* à la production d'une chose un sujet, qui ne puisse en rien contribuer à sa formation, la production de cette chose est une vraie création.... d'où il suit que produire un Ange d'une pierre, c'est le produire de rien par une création proprement dite. Il en est de même d'une idée spirituelle qu'on supposerait produite d'une impression corporelle etc. *Ibid.*

dalla percezione sensibile, gli organi dei sensi più nobili vengono toccati, non dall' oggetto stesso, sì da un *medium:* l'occhio dalla luce, e l'orecchio dall' aria; ma rimane sempre vero, che gli oggetti, per mezzo della luce e dell' aria, operano sopra gli organi, per fare nascere la conoscenza; giacchè da essi dipende quale rappresentazione riceva l' occhio mediante la luce, e l' orecchio mediante l' aria.

Per ispiegare poi la conoscenza intellettuale, Aristotele stabilì, in primo luogo, che nelle cose stesse oltre le qualità variabili, che vengono percepite dai sensi, vi debba essere un'essenza stabile ed invariata (n. 57.). Ora l' intelletto, essendo un principio immateriale, deve potere separare nelle cose ciò, che loro è proprio, come enti materiali, e considerare solamente ciò, che può anche essere, ed è negli enti immateriali. In questo modo astrae, dai fenomeni variabili, l' essenza invariabile. Rivolgendosi cioè l' anima colla sua attività astrattiva verso l' oggetto, comparsole per mezzo dei sensi, quello le diventa intelligibile, quanto alla sua quiddità: cioè siccome l' oggetto per mezzo della luce, o, se così si vuole, la luce insieme coll' oggetto produce nell'occhio l' immagine sensibile; così l' oggetto, in virtù di quell' azione astrattiva dell' intelletto, produce in questo l' immagine intelligibile; sebbene anche qui, e qui in particolar modo, si debba attribuire la produzione della immagine intelligibile piuttosto all' intelletto in unione coll' oggetto, giacchè l' intelletto è la causa efficiente, e l' oggetto non è, che la causa determinante (n. 75).

Che forza avranno dunque, contro questa dottrina, le obbiezioni mosse dal Malebranche e dal Gerdil?

Se si trattasse veramente di trasformare le impressioni sensibili in forme conoscitive intelligibili, dovremmo concedere, che ciò supera la virtù dell' anima umana, senza nondimeno consentire al Gerdil, che questo sarebbe una creazione nel rigore del termine. Anche nel caso, che la rappresentazione sensibile non avesse difatti da fare coll' origine delle idee intellettuali, più di quello che abbia un sasso coll' origine di un angelo, che Iddio da esso producesse, non per questo avrebbe ragione il Gerdil; mercecchè resterebbe sempre vero, che la trasmutazione d'una sostanza in un'altra *(transubstantiatio)* non è creazione. Intanto, dato pure che la trasformazione di un ente materiale in un ente spirituale, non meno che la creazione trascenda le forze della creatura; tutto qui si riduce a sapere, se, nella teorica degli antichi, venga asserita una siffatta traslazione della rappresentazione sensibile in una intellettuale. Ora noi abbiamo testè osservato, che gli Scolastici rigettano del tutto una cosiffatta trasformazione o trasferimento dell' immagine sensibile nell' intelletto; e che quel perfezionare, purificare, spiritualizzare il fantasma, di cui parlano, non consiste in altro, se non in questo, che l' intelletto produce in se stesso una immagine conoscitiva propria di lui, cioè immateriale, di quel medesimo oggetto, di cui i sensi ricevono un' immagine ad essi corrispondente, cioè materiale. Ma sebbene l' oggetto, e quindi la rappresentazione sensibile, per cui quello è presente all'anima, cooperi, nella maniera spiegata, all' origine della immagine intellettuale, non può tuttavia essa rappresentazione sensibile considerarsi, come il soggetto preesistente *(le sujet préexistant)*, di cui ed in cui la

mente produca l'immagine intellettuale. Questa, come il pensiero ed il pensare, considerata quanto al suo essere fisico, non è altro, che una modificazione dello spirito conoscente; e quindi ciò, da cui ed in cui viene generata la specie, è la sostanza dello spirito, e nominatamente è la potenza conoscitiva intellettuale. Per questa ragione appunto l'intelletto si chiama νοῦς δυναμικός, perchè, quanto all'essere ideale, può diventare ogni cosa. Di una creazione adunque dal niente qui per nessun modo non si può parlare.

393. Se non che il Gerdil, prima di venire a questa pruova, avea avvertito, che essa s'indirizza propriamente contro coloro, i quali considerano le idee prodotte dalla mente, non già come semplici modificazioni di essa, bensì come esseri da lei distinti. Però dovrà forse dirsi, che egli non avea neppure in mira di combattere quella comune dottrina, della quale noi ragioniamo? Non già, in quanto è certo, che, per quegli esseri distinti dalla mente, il Gerdil non intese altro, se non gli accidenti della mente, distinti realmente dalla sua sostanza. Imperocchè da un lato non è certamente mai venuto in capo a verun filosofo l'attribuire alla mente umana la potenza di produrre idee sussistenti fuori di essa; e dall'altro il Malebranche ed i Cartesiani comunemente non riconoscono accidenti realmente distinti dalla sostanza, e contro questi si servono di quel medesimo argomento, al quale abbiamo or ora risposto. Che che sia di ciò, il Gerdil nega alla mente, per altre ragioni, eziandio la virtù di produrre in se stessa pensieri. Le impressioni, che ricevono i sensi, così si spiega egli, non sono, che la causa occasionale delle percezioni e dei

pensieri, che Iddio, con immediata sua azione, produce nell' anima nostra; come altresì i pensieri e gli atti della volontà non sono, che l'occasione di quei varii movimenti. che Iddio produce nel nostro corpo (1). Quindi dal renderci presenti le rappresentazioni delle cose alla mente, quando lo vogliamo, possiamo dedurre solo, che, ad avere delle rappresentanze, vi è uopo ordinariamente della nostra volontà; ma non già, che questa nostra volontà sia la principale e la vera causa, che le ci renda presenti, e molto meno, che essa volontà le produca dal niente od in qualsiasi altra maniera (2). Da tutto ciò è chiaro, che il Gerdil, quando dettò quello scritto, era ancora tutto occupato da quella opinione dei Cartesiani, la quale attribuisce ogni efficienza, onde nelle creature si producono mutazioni, non alle creature ed a Dio, ma a Dio solo. Ora non sarà necessario di ripetere qui ciò, che abbiamo già detto altrove (n. 21. 55), per mostrare dove conducano cosiffatte opinioni, e quanto poco siano fondate.

394. Intanto il Gerdil usa eziandio di un tutt' altro argomento, per rigettare la virtù dell' anima di produrre in se stessa le idee, per le quali conosce. L' ultima delle quattro opinioni, che vengono confutate dal Malebranche, portava, che l' anima conosca tutto

(1) L'union de l'âme et du corps consiste précisément en ce que par une loi générale de Dieu les impressions, qui se font sur les organes des sens étant portées à la partie principale du cerveau, sont la cause occasionelle des sensations, pensées ou idées, dont Dieu affecte l'âme par son action immédiate sur elle; et mutuellement les volontés ou pensées de l'âme sont les occasions de plusieurs mouvements, qu'il produit dans les corps. *Défens etc. Sect.* 1. *ch.* 3. n. 6.

(2) Ibid. sect. 3. ch. 1. n. 4.

nella propria sua essenza. Con ragione osserva il medesimo Malebranche, che ciò sarebbe possibile solo, quando l' essenza dell' anima non fosse finita, ma racchiudesse, come l' essenza divina, tutte le perfezioni. Ora, per la stessa ragione, crede il Gerdil, essere impossibile, che l' anima conosca per mezzo d' idee, che sieno modificazioni della sua essenza; e qui si argomenta di abbattere la Scolastica colle proprie sue armi, dimostrando, coi principii dello stesso S. Tommaso, che solamente l' essenza divina, infinitamente perfetta, può esserci *medium* per la conoscenza delle cose (1). Per aprirsi la strada alla intesa dimostrazione, comincia a parlare di ciò, che egli chiama *fondamento della dottrina del Malebranche;* cioè che tra l' atto conoscitivo, e l' idea, per cui si conosce, si dia una distinzione reale; e questo egli difende contro l' *Arnaud,* il quale, negando tale distinzione, afferma, essere l' atto stesso della conoscenza una rappresentazione od esibizione dell' oggetto; tanto che, fuori di questo atto, non sia necessaria una specie, o comunque voglia chiamarsi. La medesima cosa nominarsi conoscenza, percezione *(perception)* ed idea, secondo che si considera nella sua relazione al principio conoscente, che modifica, od all' oggetto conosciuto, cui rappresenta. Il Gerdil, avendo indirizzato il suo scritto ai Teologi, ricorre, contro l'Arnaud, alla sentenza, come dice, comune tra i Teologi, secondo la quale i Beati non possono vedere Iddio per un atto conoscitivo, che

(1) Il Gerdil ha posto questo argomento in capo dell' opera di sopra citata: *Principes métaphysiques de la morale chrétienne.* Più diffusamente lo sviluppa nella: *Defense:* etc. *Dissertation préliminaire n.* 25.

rappresenti (esprima) l' essenza di Dio; ma lo veggono solo, in quanto questa essenza si unisce col loro intelletto in modo di una forma intelligibile. Dandosi dunque (egli conchiude) una conoscenza, la quale non è la rappresentazione del conosciuto, non può dirsi, che appartenga alla natura dell' atto conoscitivo, il rappresentare l' oggetto. Nè basta questo: devesi, inoltre, dedurre, che nessun atto conoscitivo rappresenti. E perchè mai? Gli atti conoscitivi possono bensì essere tra loro diversi, in quanto rappresentano diversi oggetti, ma non in quanto l' uno rappresenti e l'altro no; giacchè il rappresentare o non rappresentare l' oggetto si attiene alla natura della conoscenza; e quindi od ogni conoscenza dovrà essere rappresentativa, o nessuna (1).

395. Si potrebbe per avventura replicare, che, sebbene tanto in noi, quanto nei Beati gli atti conoscitivi non fossero tra loro diversi, se non a cagione degli oggetti, non si potrebbe quinci conchiudere, che ciò, che è essenziale alla conoscenza nostra, sia anche essenziale alla conoscenza dei Beati. Ma lasciamo per ora da parte tutta questa argomentazione. Qui basta osservare, come ciò appunto, che il Gerdil propriamente vuole provare, era eziandio dottrina comune degli Scolastici. Perocchè egli non nega, che nella cognizione intervenga una rappresentazione; ma tiene, che l' atto conoscitivo non racchiude questa, e piuttosto la presuppone, come ciò, da cui, come dalla sua forma, viene determinato. Ora questo è verissimo. Di fatti l' atto conoscitivo non è determinato, se non in quanto abbraccia un oggetto determinato; quindi

(1) Défense. Diss. prél. n. 21—23.

deve quella qualche cosa, che esso presuppone come sua forma, far sì, che l' oggetto, in qualche modo, sia nel conoscente: cioè deve rappresentarlo, ossia deve, come parla il Gerdil, essere un *être représentatif*. Ora come vorrà poi il Gerdil convincere gli Scolastici, che, secondo i loro proprii principii, questo *être représentatif* non può essere la specie conoscitiva prodotta nell' anima, ma deve essere solamente il prototipo della cosa, il quale esiste in Dio?

Affinchè, dice egli, un obbietto venga conosciuto, secondo la dottrina di S. Tommaso è necessario, che alla mente sia presente una similitudine intelligibile del medesimo. Ora, per mezzo di una tale somiglianza, non può effettuarsi la conoscenza, se essa non acchiude tutta la realità, e tutte le perfezioni dell' obbietto da conoscersi. Da ciò deduce il S. Dottore, che neppure l' angelo può conoscere tutte le cose nel suo intelletto, o nelle sue proprie modificazioni. Imperocchè, sebbene una creatura più perfetta abbia qualche somiglianza colle creature inferiori, non perciò essa può essere per l' intelletto una immagine intelligibile perfetta di quelle. Mercecchè ogni creatura, essendo limitata ad una determinata specie di essere, non contiene il modo di essere proprio di un' altra: la sola essenza divina, in cui si trova riunita ogni perfezione dell' essere, può divenire immagine intelligibile di tutte le cose. Pertanto (così conchiude il Gerdil) se per conoscere è necessaria una somiglianza intelligibile dell' oggetto, la quale contenga tutta la realità di lui; se l' anima non meno, che l' angelo, non trova nè in sè, nè nelle sue modificazioni una cosiffatta somiglianza; se nessun altro ente creato, può porgergliela, perchè,

essendo finito, non può rappresentare perfettamente un altro: siegue chiaramente da tutto ciò, che l'anima non può trovare una siffatta immagine, se non in Dio, e però niente potrà conoscere, se non per una immediata unione con Dio (1).

Fattasi poscia l' obbiezione, che, ciò nulla ostante, S. Tommaso non ammise, vedersi da noi tutto in Dio, il Gerdil risponde, che non esamina già che cosa abbia insegnato S. Tommaso sopra questo punto, ma che cosa debba insegnarsi, secondo i principii di quel santo Dottore; e cerca poi, con molto rispetto, di scusarlo, se non abbia seguito S. Agostino nella filosofia, siccome nella Teologia avea fatto (2). Vediamo dunque se in verità S. Tommaso, in questo particolare, contraddica a se stesso.

396. Certo è, che, nei due luoghi citati dal Gerdil, il S. Dottore intende insegnare appunto il contrario di quello, che il Gerdil afferma. Nel primo luogo vuole provare, che all' angelo, nel secondo che all' anima umana la propria sostanza non può servire come mezzo, per la conoscenza delle cose; e che quindi l' uno non meno dell' altra abbia bisogno delle specie intelligibili. Queste specie nondimeno, come spesso, ed anche in

(1) Défense l. c. n. 25.

(2) Ici l'on m'objectera sans doute, que malgré tout ce que je viens d'avancer, S. Thomas n'a pourtant pas cru qu'on vît tout en Dieu de cette vie. Je réponds premièrement, que je ne dispute point ici du sentiment de S. Thomas. Je n'ai fait que rapporter quelques uns de ses principes et en déduire quelques conséquences qui m'ont paru assez naturelles: ce sera au lecteur équitable et éclairé à juger, si elles sont justes. Je réponds en second lieu, que S. Thomas quelque fidèlement attaché qu'il fût aux principes de S. Augustin dans la Théologie, n'a pas laissé que de suivre une autre route dans la Philosophie. *Défense. Diss. prél. n.* 26.

questi luoghi medesimi, dichiara il Santo, non sono altro, che un certo atteggiamento, o vogliamo dire una certa disposizione *(habitus)* del principio conoscente, senza la quale esso non può operare. Il Gerdil dunque ha a dirittura stravolta la cosa, quando ha affermato, che S. Tommaso, conchiudendo dai principii da esso medesimo stabiliti, « che l' angelo non può conoscere le cose nel suo intelletto *vuole dire,* che non può conoscerle nelle proprie sue modificazioni » (1). S. Tommaso al contrario conchiude, che l' angelo è capace di conoscere le cose, non per la sua sostanza, nè pel suo intelletto in sè considerato, bensì per certe modificazioni, che perfezionano questo (2). Già vedemmo (n. 46. 47.), come il santo Dottore insegni la medesima cosa riguardo all' uomo, con questa differenza, che le forme conoscitive abituali nell' angelo sono innate, laddove l' uomo le acquista dalle cose, per mezzo dell' astrazione. Ora fa d' uopo esaminare, se dai principii di S. Tommaso segua in verità solo questo; ov-

(1) S. Thomas conclut de là que l'Ange même ne peut connaître toutes choses dans sa propre faculté intellective; *c'est-à-dire* dans ses propres modalités.

(2) In Angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectivam, quod sit per se cognoscitiva omnium: quia oporteret, quod esset actus omnium, quod solius Dei est. Id enim, quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem eius, quod cognoscitur; unde sequeretur, si potentia Angeli per seipsam cognosceret omnia, quod esset similitudo et actus omnium. Unde oportet, quod *superaddantur potentiae* intellectivae ipsius aliquae species intelligibiles, quae sint similitudines rerum intellectarum. *Summa. p.* 1. 2. *q.* 51. *a.* 1. *ad.* 2.

Solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam; Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas. *S. p.* 1. *q.* 55. *a.* 1.

veramente se, come vuole il Gerdil, si debba dedurne, che anche l' intelletto creato non conosca le cose, se non per mezzo della essenza divina. A questo fine faremo il confronto fra le parole di S. Tommaso, e le conclusioni del dotto Cardinale.

397. Il S. Dottore comincia la sua argomentazione con questa proposizione: « Ciò, per cui una cosa viene conosciuta, deve essere una reale somiglianza del conosciuto. » Ora si è forse con queste parole detto quello, che il Gerdil mette in bocca a S. Tommaso, cioè: affinchè una cosa venga conosciuta, fa di mestieri, che la somiglianza intelligibile di questa sia presente allo spirito (1)? È egli forse lo stesso il dire: il mezzo, per cui si conosce, è una somiglianza del conosciuto, ed il dire: tutto quello, che si conosce, viene conosciuto per la sua somiglianza? S. Tommaso, come abbiamo veduto di sopra, distingue tre mezzi di conoscenza: il primo è il lume inerente all' intelletto; il secondo la forma conoscitiva in esso intelletto prodotta; il terzo una cosa, la cui cognizione conduce alla cognizione di un' altra. È manifesto, che qui si parla del secondo mezzo. S. Tommaso dunque insegna qui, come da per tutto, che la forma conoscitiva (la *species*) deve essere una somiglianza del conosciuto; ma esso non insegnò giammai ed in nessun luogo, che tutto ciò, che viene conosciuto, venga conosciuto per mezzo di una sua somiglianza, e niente per se stesso e senza un tale mezzo. Piuttosto ripete spesso la proposizione: Affinchè una cosa venga co-

(1) De ces principes de S. Thomas il suit. 1. Que pour appercevoir un objet, il faut, que la ressemblance intelligible de cet objet soit présent à l'esprit.

nosciuta, fa di mestieri, che o la cosa stessa, od una immagine di lei sia presente alla mente conoscente. Per conseguenza, dato anche, che fossero giuste tutte le altre illazioni, che trae il Gerdil, in maniera, che dovessimo finalmente conchiudere, che l' essenza divina sola possa essere alla mente la somiglianza intelligibile delle cose; non sarebbe per questo dimostrato ciò, che vogliono egli ed il Malebranche; cioè che lo spirito creato non possa conoscere affatto nulla, se non per mezzo della divina essenza.

Ma se S. Tommaso non insegna, che ogni cosa viene conosciuta per la sua immagine intelligibile, molto meno afferma quello, che il Gerdil gli fa dire; cioè, « che questa immagine debba contenere l' atto, ossia la realità e la perfezione dell' essenza di quella cosa, che si conosce (1). » O è ciò forse espresso nei luoghi da lui citati? Egli aggiunge, al passo testè mentovato, in cui niente di simile si legge, quest' altro: *Similitudo intelligibilis, per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam, oportet quod sit eiusdem speciei, vel potius species eius* (2). I nostri lettori veggono tosto, che il S. Dottore ripete qui la proposizione già da noi considerata altrove: cioè, che, per potere conoscere una cosa, non in qualsiasi maniera, ma *secundum suam substantiam*, è necessario, che il mezzo, ossia l' immagine intelligibile, per cui viene conosciuta, corrisponda pienamente e sia propria alla cosa stessa. Non si parla dunque qui dell' essere fisico o reale della immagine intelligibile, ma di

(1) Que cette ressemblance doit contenir l'acte ou soit la réalité et la perfection de l'essence même de la chose qu'on connaît, l. c.
(2) Cont. Gent. lib. 3. c. 49.

ciò, che debbe essere come *immagine*, cioè che la sia una immagine propria, e non tolta quasi in prestito, da un' altra cosa. Egli pertanto vuole dire: affinchè un ente spirituale possa conoscersi, come è in se stesso, non basta una *similitudo intelligibilis* di un oggetto sensibile, ossia che provenga da un oggetto sensibile; ma ad una tale conoscenza si richiede la *similitudo intelligibilis* di un oggetto della medesima specie (*eiusdem speciei*): quindi di un oggetto spirituale, o piuttosto la *species* di quell' ente spirituale medesimo, che deve essere conosciuto (1).

398. Ma se il principio, attribuito dal Gerdil a S. Tommaso, non è espresso nelle sue parole, non è neppure inchiuso nei pensieri, che il S. Dottore viene esplicando. Vuole egli dimostrare, che lo spirito creato è abile alla conoscenza delle cose, non già per la sua sostanza in sè, ma per certe forme, che acquista, non senza influenza dal di fuori. Quando un principio possiede tutto ciò, che si richiede per la sua attività, non per mezzo di forme estranee alla sua sostanza, ma per mezzo della sostanza sua stessa, la sua attività deve essere la più perfetta nella sua specie, perpetua ed immutabile come la sostanza. L' esperienza sola dunque già c' insegna, che la nostra anima, per la sola sua essenza, non è fornita di ciò, che si richiede a conoscere, ma lo ha soltanto per moltiplici forme; giacchè altrimenti dovrebbe, come Dio, abbracciare

(1) Che le parole di S. Tommaso non abbiano altro senso, che questo, apparisce chiaramente dal contesto. Giacchè egli vuole provare, che l' angelo non può conoscere Iddio, secondo la sostanza di lui, dalla propria sua essenza, benchè questa sia una immagine e similitudine di Dio.

tutto con un solo pensiero, ed averlo presente in una continua intuizione.

Intanto S. Tommaso dimostra la medesima verità eziandio dalla natura e dalle cagioni della conoscenza. Per mezzo della conoscenza la mente ha in se stessa l' oggetto, quanto all' essere ideale di quello; quindi l' atto conoscitivo stesso deve essere come una espressione vitale (una somiglianza) del conosciuto. Se dunque lo spirito deve, nella sua attività vitale, quasi esprimere tutte le cose, riproducendole, secondo l' essere loro ideale, senza che a ciò cooperino le cose stesse, nè si esiga un qualche altro influsso dal di fuori; dovrà in alcuna maniera possedere nella propria sua sostanza le diverse perfezioni di tutte le cose. Diciamo: *in alcuna maniera;* perciocchè esso non può possederle nella stessa maniera, nella quale quelle esistono nelle cose; giacchè è impossibile, che un ente abbia la costituzione propria di enti di diverse specie, esistendo le specie, solo perchè l' una esclude l' altra. Nè basta, che possegga quelle perfezioni per mezzo di una certa rassomiglianza, come p. e. l' uomo possiede le perfezioni dei bruti; di fatti affinchè le cose si conoscano, fa d' uopo, che allo spirito si presenti di ciascuna cosa appunto quello, per cui essa differisce dall' altra. Dunque quell' ente solo può conoscere per se stesso tutte le cose, il quale, nella pienezza di tutto l' essere, possiede eminentemente le perfezioni di tutti e singoli gli esseri (1).

(1) Quaelibet creatura habet esse finitum ac determinatum. Unde essentia superioris creaturae, etsi habeat quandam similitudinem inferioris creaturae, prout communicat in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, praeter quam est species inferioris creaturae. Sed

Il Gerdil da questo inferisce con ragione, che lo spirito creato non può conoscere dalla sua propria sostanza neppure una sola cosa da sè diversa; ma gli sarà forse anche permesso di conchiuderne, che ciò, che, quale immagine intelligibile, è mezzo della conoscenza, debba avere in sè la perfezione dell' oggetto conosciuto, *quanto alla sua realità* ed *attualità?* Se fosse così, sarebbe bella e ita la teorica di S. Tommaso. Giacchè, secondo questa, le *species intelligibiles* non sono esseri diversi dallo spirito, ma forme in esso medesimo generate. Seguirebbe dunque, che lo spirito umano, sebbene non possegga, come Dio, nella sua essenza, di una maniera eminente, le perfezioni di tutte le cose, le acquisti tuttavia a misura che cresce in iscienza; e quindi diventi in realtà a poco a poco ogni cosa, e, ciò che è anche più, faccia se stesso ogni cosa. È ben vero, che gli Scolastici insegnavano con Aristotile, dovere la nostra anima diventare tutto, per potere conoscere tutto; ma lo intendevano, non già nel senso fisico e reale, bensì nel senso ideale. Ora essa diventa, secondo loro, tutto, appunto per mezzo delle forme conoscitive, ossia delle specie intelligibili. Siccome dunque la mente conoscitrice non è il conosciuto, se non idealmente; così non è necessario, che la forma, per cui conosce, contenga fisicamente e realmente l'oggetto conosciuto; ma basta, che lo contenga in una maniera ideale.

399. O potrà forse il Gerdil rigettare questa distinzione, senza rendere al tutto inesplicabile qualsiasi

essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia, quae in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium. *Summa. p. 1. q. 84. a. 2. ad 3.*

conoscenza ? Concediamogli per poco, che l' essenza divina sia quell' unica immagine intelligibile, che in tutti gli spiriti produce ogni conoscenza; tuttavia egli non potrà negare, che la cognizione, la quale con ciò nasce in noi, è una modificazione del nostro spirito, un suo atto vitale; giacchè altrimenti affermerebbe non solo, che Dio produce in noi i pensieri; ma che Dio conosce in noi, e non noi conosciamo. Ed in verità il Gerdil non lo nega, dacchè, come abbiamo veduto, pone la differenza tra l' idea e l' atto conoscitivo appunto in ciò, che questo sì, ma non già quella sia una modificazione della nostra anima. Ma non dovrà poi anche ammettere, che quest' atto conoscitivo, questa modificazione dell' anima sia una espressione vitale, una immagine spirituale del conosciuto ? Noi possediamo per mezzo della cognizione il cognito, non già perchè lo abbiamo in noi, quanto all' essere e alla sostanza sua fisica; ma perchè lo riproduciamo in noi spiritualmente, e lo possediamo in quanto alla sua similitudine. Di qui è, che non solo S. Tommaso e gli Scolastici posteriori, ma anche S. Anselmo e massimamente S. Agostino dichiararono, appartenere alla natura della conoscenza, l' esemplare e rappresentare l' oggetto conosciuto. L' intelligibile, unito sostanzialmente allo spirito puro, viene conosciuto senza alcuna immagine conoscitiva; ma ciò non impedisce, che l' atto, pel quale viene conosciuto, sia immagine e somiglianza. Quindi anche la conoscenza, per la quale l' angelo apprende la propria sua sostanza, ne è una copia, una similitudine. Anzi questo viene confermato nella stessa conoscenza divina (n. 18. seq.).

Benchè dunque il Gerdil con ragione affermasse contro l' Arnaud, essere impossibile la conoscenza, senza una qualche cosa, che rappresenti l' oggetto conosciuto; tuttavia non doveva negare, che anche la conoscenza stessa esempla e rappresenta l' oggetto. Certamente a negarlo si è, con gran torto, appoggiato alla dottrina dei Teologi, intorno alla visione dei Beati. Perciocchè i Teologi insegnano bensì, che questa visione non avviene per mezzo di una forma conoscitiva prodotta nello spirito, ma per nulla insegnano, che la visione stessa non sia una copia ed una espressione della essenza divina. Essa visione nasce per questo, che la stessa essenza divina si unisce coll'anima a modo di una forma intelligibile; e siccome, per la forma intelligibile, avviene, che il nostro atto conoscitivo esprima in sè l' oggetto, e perciò lo possiede secondo la somiglianza; così eziandio, in quella unione della essenza divina coll' intelletto dei Beati, avviene, che esso intelletto, vedendo, esprima il visto, e produca di esso la parola imitatrice. Se non fosse così (ragiona il Suarez), questa visione non sarebbe una vera conoscenza; giacchè appartiene alla essenza della conoscenza, che sia fatta per un assomigliamento, e sia una espressione mentale del conosciuto (1). In questo modo parlano, se non tutti, almeno i più autorevoli, ed il più gran numero dei Teologi; e senza verun dubbio era questa la sentenza di S. Agostino, al quale il Gerdil ci rimanda sempre e da per tutto. Imperocchè dal divenire la mente conoscente una im-

(1) Si intellectio Beatorum circa Deum non esset similitudo repraesentiva mentaliter, profecto nec esset notitia nec cognitio; quia de ratione notitiae et cognitionis est, ut sit similitudo. *De Deo l.* 2. *c.* 12.

magine cosiffatta dell' obbietto conosciuto, spiega il santo Dottore perchè mai in questa vita, dove conosciamo in enimma, abbiamo così poca somiglianza con Dio; laddove nell' altra, quando lo vedremo *sicuti est,* saremo trasfigurati in sua immagine (1).

100. Se tuttavia volesse il Gerdil insistere nella sua asserzione, non essere cioè la conoscenza, quale modificazione dell' intelletto, in nessun modo immagine ed espressione dell' obbietto conosciuto; e quindi essere questo nel conoscente, solo in quanto concesso lui se ne fosse unito l' archetipo eterno, affermerebbe non solamente, che questi archetipi, e quindi la sostanza di Dio producano la conoscenza, operando sopra l' anima a maniera di una forma attiva, ma che facciano se stessi forma propriamente dell' intelletto conoscente, ossia causa formale della conoscenza. Di fatti questo certamente è fuori di controversia, che l' atto conoscitivo riceve la sua determinazione da quello, per cui ha in sè l' obbietto, quanto all' essere suo ideale. Siccome dunque questo, in forza di quella sentenza, sarebbe la sostanza divina, in quanto contiene le idee eterne; così essa divina sostanza sarebbe, nel pieno senso della parola, la forma dell' intelletto

(1) In quantum Deum novimus, similes sumus, sed non ad aequalitatem, quia non tantum eum novimus quantum ipse sit. *De Trin. lib.* 9. c. 11.

In hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio. *Ibid. lib.* 14. c. 17.

Cum tanta sit nunc in isto aenigmate dissimilitudo Dei et verbi Dei (parla del verbo interno, cioè del pensiero, con cui apprendiamo Iddio) quia tamen nonnulla similitudo reperta est, illud quoque fatendum est, quod etiam, cum similes ei erimus, quando videbimus eum sicuti est, (quod utique qui dixerit, hanc procul dubio, quae nunc est, dissimilitudinem attendit), nec tunc natura illi erimus aequales. *Ibid. lib.* 15. c. 16.

conoscente : ciò, che non si potendo dire neppure dell' intelletto dei Beati , molto meno si potrà del nostro. Vero è, che lo stesso siegue necessariamente anche da quell' altra opinione del Malebranche, che la conoscenza sia una semplice passione, prodotta da Dio in noi; ed il Gerdil fa sua anche questa asserzione. Noi pertanto gli rispondiamo, col Suarez e con quasi tutti i Teologi, che non solo la cognizione, che abbiamo in questa vita, ma anche la visione dei Beati è un atto vitale. O non è forse la visione celeste *la vita eterna?* Ora l' essenza dell' atto vitale consiste nel procedere da quel principio stesso, in cui è immanente. Negare dunque l' attività dello spirito nella cognizione, è lo stesso, che agguagliarlo alle creature inanimate, le quali non ricevono, che influssi dal di fuori. Esso si terrebbe a guisa della materia , la quale soltanto come passiva riceve in sè la forma, o la forza che la determina: come, p. e., l' aria, quando viene illuminata; il ferro, quando diviene rovente. E perciocchè nella opinione , di cui parliamo, quella virtù influente sarebbe l' essenza divina , questa starebbe collo spirito conoscente nello stesso rapporto, che ha la forma vitale colla materia avvivata : asserzione non meno assurda, che empia, perchè panteistica. Dobbiamo dunque tenere per fermo ,.che lo spirito stesso è attivo , quando conosce. Ma questa sua azione in che consiste, se non nello apprendere e nello accogliere in se medesimo l' obbietto ? Non potendo adunque apprenderlo ed accoglierlo secondo l' essere suo fisico e reale, ma solo secondo l' ideale, questa sua azione dovrà essere una specie d' imitazione dell' obbietto.

Così dunque ci vediamo sempre ricondotti a ciò, che gli Scolastici sogliono affermare, per ispiegare la conoscenza; che cioè, siccome le cose, oltre l' essere fisico e reale, che hanno in loro stesse, possono avere un essere ideale nella mente conoscitrice; così lo spirito è capace di ricevere in sè, oltre l' essere fisico e reale suo proprio, l' essere ideale delle cose (n. 19). Ora se non ripugna all' essere limitato dello spirito, che, per mezzo dell' atto conoscitivo, possegga in modo ideale, ossia per somiglianza, le perfezioni delle cose, le quali nè possiede, nè può ricevere secondo la loro realità; lo stesso suo essere limitato non potrà nemmeno impedire, che riceva in sè le immagini intelligibili delle cose come forme, che determinano l'atto suo conoscitivo. Giacchè se questo atto, benchè atto di uno spirito finito, può essere la viva espressione dell' oggetto; potrà eziandio una forma od una qualità di questo spirito finito essere immagine intelligibile del medesimo oggetto, non essendo questa immagine altro da ciò, per cui l' atto conoscitivo possiede la somiglianza del conosciuto. E questo si doveva dimostrare contro il Gerdil.

401. Ma perchè mai, affinchè lo spirito conosca, senza forme conoscitive e per mezzo della sua sostanza, si esige, che questa possegga, in un modo reale ed eminente, le perfezioni delle cose? La ragione di ciò si è, perchè altro è produrre in sè e da sè le idee delle cose, altro riceverle dal di fuori. Se ci è permesso di recare un paragone, secondo il semplice giudizio dei sensi, diremo, dovere in verità avere l' acqua una particolare condizione, affinchè in un lago si specchino il cielo, le colline, e le selve,

che lo circondano ; ma una tutt' altra qualità nell' acqua si richiederebbe , perchè il lago accogliesse in sè queste immagini, non per effetto della luce e degli oggetti, ma producendole da sè, senza veruno estrinseco influsso. Così dunque deve in noi l' occhio avere una corrispondente condizione , per accogliere in sè le impressioni ricevute, mediante la luce, dalle cose, e quindi acquistare le rappresentazioni sensibili. Una tutt' altra condizione dovrà avere l' intelletto, il quale, nel produrre in se stesso l' immagine intelligibile, opera a guisa della luce. Più perfetta ancora deve essere la condizione dell' angelo, il quale, per influsso della luce divina , senza veruna cooperazione delle cose, riceve le immagini intelligibili. Ma affatto diverso da tutti questi deve essere l' intelletto divino, il qualé, indipendentemente dalle cose e da tutto ciò, che non è esso stesso, possiede in sè le idee delle cose; e siccome per la sua possanza è la causa del loro essere reale, così per la sua essenza è la causa dell' ideale: talmente che l' essere reale delle cose presupponga questo essere loro ideale.

E con ciò, quanto ci pare, abbiamo sufficientemente difeso S. Tommaso contro l' accusa di trovarsi in contraddizione coi proprii suoi principii; giacchè, appunto perchè lo spirito creato non conosce, come fa Iddio , per mezzo della propria sua essenza , ma conosce per mezzo di forme acquisite d' altronde, non è necessario, che ciò, per cui conosce, racchiuda le perfezioni delle cose , secondo il loro essere fisico e reale.

V.

Se il lume intellettuale, per cui conosciamo, sia l' Assoluto.

402. Mentre il Gerdil voleva difendere la naturale visione di Dio coi principii di S. Tommaso, accusando il santo Dottore, sebbene in modi molto ossequenti, di essersi messo in contraddizione con se medesimo, parecchi dotti moderni, i quali, come lui, seguono le orme del Malebranche, sono proceduti bene più oltre. Lasciando sussistere la comune teorica degli Scolastici, intorno all' astrazione ed alle specie intelligibili, affermano, che quella avea uopo di esplicamento o compimento, e che questo le veniva arrecato appunto dalla loro dottrina intorno alla intuizione intellettuale. Trattasi, dicono essi, propriamente di determinare , che cosa sia il lume intellettuale , ossia quell' *intellectus agens,* con cui formiamo i concetti, ed in qual guisa per esso il nostro intelletto partecipi il lume divino. Ora gli Scolastici vulgari non si sono inoltrati fino a cosiffatte quistioni, quando pure presso S. Tommaso si trovano , intorno a ciò , almeno pei sommi capi, i necessarii schiarimenti.

In primo luogo dunque essi osservano, che S. Tommaso, oltre la facoltà conoscitiva propriamente detta, ossia l' *intellectus possibilis ,* esige l' *intellectus agens,* quale lume, la cui operazione consiste nel fare intelligibili all' intelletto le cose materiali e sensibili. Da ciò deducono, giusta S. Tommaso, essere bensì l' intelletto una potenza di conoscere; ma, affinchè conosca attualmente, esso avere bisogno di un lume spi-

rituale, niente meno che l'occhio ha bisogno del lume materiale. In che consiste dunque (così dicono seguitando) questo lume, secondo la dottrina del santo Dottore? Da una parte, per mezzo di questo *lumen intellectuale,* noi acquistiamo i concetti; dall' altra ripete lo stesso santo Dottore spesse volte, che, per mezzo di quei primi concetti, ch' egli chiama *prima intelligibilia,* formiamo tutti gli altri concetti. Che se già di qui può dedursi, giusta S. Tommaso, il lume intellettuale non essere altro, che una conoscenza abituale; questa deduzione viene pienamente confermata in quel luogo notissimo, nel quale insegna, che nel lume dell' intelletto agente ci è innata ogni scienza, per mezzo delle rappresentazioni universalissime (1).

Se dunque questo lume è una conoscenza abituale ed innata, resta a vedersi quale ne sia l' obbietto, che illumina la nostra mente. Esso non può essere, si risponde, che Dio, l' Assoluto; mercecchè, per quei primi concetti, noi non pensiamo un dato essere, una vita limitata ad una determinata specie, non questo o quello uno, buono, vero; ma l' essere, la vita in sè, l' uno, il bene, il vero in universale, senza veruna limitazione. Dunque quei primi concetti non ci possono venire dalle cose, le quali tutte hanno un essere particolare e limitato; ma ci vengono sibbene, da Dio, il quale è assolutamente illimitato, ed è presente alla nostra mente.

Ciò supposto, si credono in diritto di stabilire, in piena conformità con S. Tommaso, la seguente dottrina intorno alla conoscenza, ed intorno al lume,

(1) De verit. q. 10. a. 6. (Vedi sopra n. 77.

dal quale quella prende la sua origine. Il lume intellettuale, sia pure che venga considerato quale virtù immanente della nostra anima, non ha tuttavia, come le altre potenze, la sua origine nella sostanza dell'anima, ma sopravviene a questa, mediante un' azione di Dio. Iddio cioè è presente alla mente, non solo come a tutte le altre creature, ma eziandio in modo intelligibile; e per questo le comunica quei primi e sommi concetti, manifestandosi ad essa come l'essere, come la vita, come l'uno, il vero, il bene ecc. Rivolgendosi con queste idee supreme alle rappresentazioni sensibili, l'intelletto è in grado di apprendere gli obbietti di queste per concetti, pensandoli come questo o quello essere, vero, bene ecc. Nè è perciò necessario ammettere col Cartesio, che la nostra anima pensi di continuo per mezzo di queste prime idee, senza essere di ciò consapevole; giacchè, per rendere abituale il *lumen intellectuale*, e costituirlo potenza permanente, basta che l'anima sia sempre in quella unione con Dio, in virtù della quale esso operi sopra di lei, ogni qual volta o volontariamente o indeliberatamente si accinge a pensare. Perchè poi le rappresentazioni sensibili sono le prime, che ci eccitano a pensare, e perchè l'obbietto di queste rappresentazioni è il primo, che apprendiamo con determinati concetti e con coscienza, rimane sempre vero, che la conoscenza intellettuale, cioè la conoscenza determinata ed avvertita, comincia dal sensibile.

Ecco la maniera, in cui altri si è avvisato potere conciliare la teorica della immediata cognizione di Dio colla dottrina degli Scolastici, intorno alla conoscenza, e spiegare, in un modo più persuadevole del consueto,

in che consista il lume intellettuale dell' anima, e perchè venga chiamato da S. Tommaso una *participata similitudo increati luminis*. Nondimeno il santo Dottore si è spiegato, sopra tutti i punti ricordati, con tanta precisione, che ha reso affatto impossibile l' attribuirgli una opinione così lontana dalla sua dottrina; e, noi, considerando più da vicino i suoi detti, troveremo in essi eziandio ragioni valevoli a rigettare con lui la mentovata opinione.

403. Per cominciare da quel paragone, in cui fu detto, che quanto è necessario all' occhio il lume corporale, tanto è necessario all' intelletto un lume spirituale, il santo Dottore, al principio del suo Commentario sul Trattato di Boezio *De Trinitate*, si propone la medesima quistione, cioè: « Se la mente umana, per venire alla cognizione della verità, abbia bisogno di una nuova illustrazione del lume divino (1). » Dice il Santo di una *nuova illustrazione*, cioè di una diversa da quella, che è data alla mente per la propria sua virtù conoscitiva. Ed, al suo solito, comincia dal proporre le ragioni, per le quali si potrebbe rispondere alla quistione, di cui si tratta, in modo diverso da quello, ond'egli risponderà. Ora tra queste ragioni si trova pure il menzionato paragone. « Come sta » l' occhio corporale al corpo da lui veduto, così sta » l' intelletto alla verità intelligibile da esso conosciuta. » Siccome dunque l' occhio corporale non può vedere » le cose materiali, se non quando queste sono illu- » minate dal Sole materiale; così anche l' intelletto » non potrà intuire la verità, se non quando è illu-

(1) Utrum mens humana ad cognitionem veritatis nova illustratione divinae lucis indigeat. *Opusc.* 70. (*al.* 68).

» minato dal lume del Sole invisibile, che è Dio. »
Più sotto adduce anche quella obbiezione, sopra la quale principalmente si appoggia il Malebranche: « Se
» tutte le creature inferiori dipendono, nella loro vita
» e nel loro operare, dall' influsso delle creature su-
» periori, come p. e. i viventi nel regno della na-
» tura dal Sole; anche lo spirito dovrà dipendere da
» Dio in tutte le sue operazioni. Anzi, essendo ogni
» operazione della causa creata dipendente da una
» azione della causa prima, cioè di Dio, lo spirito
» creato non può conoscere, se non opera sopra di
» lui il lume increato. »

Prima di rispondere a queste obbiezioni, S. Tommaso scioglie la questione proposta. Egli muove dal principio, in altra occasione da lui, come vedemmo, stabilito; cioè: Il nostro intelletto non è una potenza solamente passiva, ma è anche attiva. Ora se è così, deve eziandio per sè stesso essere sufficientemente fornito del necessario alla conoscenza della verità, come suo proprio atto. Perciocchè appunto in ciò si distinguono le potenze passive dalle attive, che quelle possono operare solo, quando sono mosse dalle potenze attive; ma queste operano, senza essere mosse da un altro principio. Intanto, siccome ogni virtù creata è finita, così la sua attività è limitata a certe operazioni in modo, che, ad essere capace di altre, ha bisogno di nuovi doni del Creatore. Vi sono perciò verità, che possono essere conosciute colle sole forze naturali della ragione; e ve ne sono altre, le quali la ragione non può asseguire, salvo che quando al suo lume naturale sia aggiunto un lume superiore datole da Dio.

Tuttavia se fu detto, che la ragione giunge, nella propria sua sfera, alla cognizione della verità, senza ricevere da Dio altra luce da quella, che già possiede in sè stessa, S. Tommaso osserva, che con ciò non viene escluso ogni influsso divino da questa nostra conoscenza. Imperciocchè, oltre di avere Iddio costituita la natura di tutte le cose, impartendo a ciascheduna le forze e le forme proprie, per le quali ognuna opera alla sua maniera, egli è altresì attivo in esse per mezzo della sua provvidenza, dirigendo e movendo le forze di tutte nelle proprie loro operazioni. Perocchè, siccome le creature inferiori producono i loro effetti, bensì per le proprie loro forze, ma tuttavia sotto l' influsso delle superiori; così tutte le forze create sono dirette e mosse dal Creatore. In questo modo adunque eziandio la mente umana ha bisogno della influenza divina, per conoscere qualsiasi verità; ma per conoscere quelle verità, a cui può arrivare la naturale sua virtù, non ha bisogno di un nuovo lume, sì solo di un eccitamento, di una cooperazione o direzione, che voglia dirsi.

Che se il santo Dottore in questo modo risponde alla obbiezione, che si trae dalla dipendenza delle creature dal Creatore, si vede già, che cosa sia per rispondere a quel paragone: come l' occhio corporale dal Sole, così dovere l' intelletto essere illuminato da Dio. Niente impedisce, egli dice, che Dio, come autore di ogni conoscenza, paragonisi col Sole; vi ha nondimeno questa differenza, che il Sole increato illumina la nostra mente, creando in essa, oltre la potenza passiva, una potenza attiva, per la quale essa mente è lume, rendendo intelligibili le cose; l' occhio

corporale, al contrario, non riceve dal Sole materiale una virtù naturale, per cui possa rendere visibili le cose. Per questo l' occhio ha bisogno di un lume, che gli venga dal di fuori; ma non così l'intelletto (1). Adunque sebbene con ragione dicesse S. Agostino (2), che siccome l'aria è illuminata per la luce, ed oscura senza di lei, così viene anche la mente illuminata da Dio; tuttavia è da osservarsi, che questa illuminazione avviene dal produrre, che Dio fa di continuo nella mente il lume a lei naturale; giacchè egli è l' autore non solo del farsi, ma anche dell' essere di quello (3).

404. Da tutto ciò si fa chiaro, che pel lume, in cui conosciamo tutto quello, che conosciamo naturalmente, intendesi da S. Tommaso la virtù attiva del nostro intelletto, e che si chiama Dio *lume* ed *illuminatore,* perchè crea e conserva in noi questa virtù, e non già perchè si manifesti per sè stesso all' anima, e la illumini per questa manifestazione. Il santo Dottore insegna ciò in molte occasioni, ed in diverse maniere (4): a noi basti mettere in nota quei passi, nei

(1) Oculus corporalis ex illustratione solis corporalis non consequitur lumen aliquod sibi naturale, per quod possit facere visibilia in actu : sicut consequitur mens ex illustratione solis increati; et ideo oculus indiget semper exteriore lumine et non mens. n. 73.

(2) Genes. ad litt. lib. 8. c. 12.

(3) Sicut aër illuminatur a lumine praesente, quod si fuerit absens continuo tenebratur: ita mens illustratur a Deo , et ita etiam lumen naturale semper Deus in anima causat, non aliud sed idem: non est enim causa fieri eius solum, sed etiam esse. *Ibid.*

(4) Leggiamo nello stesso opuscolo , dal qnale abbiamo presi i passi di sopra citati : Primum intelligibile non hoc modo influit in intellectum nostrum, quod intelligatur, sed quod praestat intelligendi virtutem. Ed in conformità con questo : Lux influxa divinitus in mentem est lux naturalis, per quam constituitur vis intellectiva. Se poi il santo Dottore àltrove (S. p. 1. q. 88. a 3. àd 1.) dice: In luce

quali dichiara, inoltre, che questo lume, come tutte le nostre potenze, procede dalla essenza dell'anima; giacchè questo appunto credono gli avversarii potersi negare, secondo la dottrina di S. Tommaso. Dimostrando, contro gli Arabi, che il lume, per cui conosciamo, e che da Aristotile viene chiamato *intellectus agens*, è qualche cosa nell'anima nostra, e non già un ente superiore, che, come il Sole, sia elevato sopra di noi, il santo Dottore si fa la seguente obbiezione: « Se il lume intellettuale è qualche cosa nell'anima nostra, esso dovrà essere una potenza, e come tale dovrà procedere dalla essenza dell'anima. Ora ciò non può concedersi; giacchè l'anima nostra possiede il lume, per cui conosce, per partecipazione di un lume superiore. » A questa obbiezione risponde: « Non vi ha dubbio, che l'*intellectus agens*, come le altre potenze, procede dalla essenza dell'anima, giacchè è fondato nella immaterialità della anima stessa. Tuttavia, siccome questa essenza è creata nella sua immaterialità dal supremo intelletto, così è sempre vero, che da questo ci è comunicata la luce della conoscenza (1).

primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est, quam quaedam impressio veritatis primae; potrebbe rimanere oscuro quell'*impressio*, se non seguisse subito: Propter Deum autem alia cognoscuntur non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivae virtutis causam. *Ibid. ad* 2.

Cf. Cont. Gent. lib. 1. q. 11. ad 5. Quaest. Disp. De creat. spirit. a. 10.

(1) Cum essentia animae sit immaterialis a supremo intellectu creata, nihil prohibet, virtutem, quae a supremo intellectu participatur, per quam abstrahit a materia, ab essentia ipsius procedere, sicut et alias potentias. *S. p.* 1. *q.* 79. *a.* 4. *ad.* 5.

Cf. Quaest. disp. De spirit. creat. 10. ad. 4.

405. Nondimeno si replica: Secondo S. Tommaso, nel lume dell' intelletto agente sono contenuti già i primi principii, i quali perciò, come fu già detto di sopra, ci sono innati. Al che si aggiunge, che, giusta lo stesso santo Dottore, noi giudichiamo di tutte le cose secondo la verità suprema, poichè questa, in virtù dei primi principii, riluce nella nostra anima, come in uno specchio (1). Pare dunque che per questo lume abbia egli inteso una cognizione, e veramente non altra, che la cognizione dell' Assoluto.

Se ed in qual senso, secondo la dottrina di S. Tommaso, le prime conoscenze *(prima intelligibilia)* possano chiamarsi innate, fu da noi già esaminato altrove (n. 77.). Se poi nei luoghi qui citati viene detto, che, per mezzo di quelle, la prima verità si riflette nell' anima nostra, come in uno specchio, potrebbe parere, che con ciò in vero venga additata una conoscenza egualmente perfetta e facile della suprema verità, ossia di Dio, quale inizio del nostro conoscere. Tuttavia, a persuaderci del contrario, basta considerare la significazione della similitudine tolta dallo specchio. Conoscere nello specchio, giusta gli Scolastici, e nominatamente giusta S. Tommaso, non vuol dir altro, che conoscere un oggetto, non per sè stesso, ma in un altro (2). In quella similitudine dunque non

(1) Anima non secundum quamcunque veritatem iudicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam in quantum resultat in ea sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. *S. p.* 1. *q.* 16. *a.* 6.

(2) Tripliciter aliquid cognoscitur: uno modo per praesentiam suae essentiae in cognoscente.... alio modo per praesentiam suae similitudinis in potentia cognoscitiva.... tertio modo per hoc quod similitudo rei cognitae non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re aliqua, in qua resultat: *sicut videmus hominem in speculo...* Tertiae cognitioni assimilatur cognitio, qua nos cognoscimus Deum

bisogna attendere alla chiarezza ed alla perfezione, che può avere la immagine riprodotta dallo specchio, ma si deve considerare solo, che conosciamo l' oggetto, non immediatamente, sì soltanto mediante la sua immagine contenuta in un altro. Siccome poi dalla condizione dello specchio dipende la maggiore o minore perfezione, con cui l'oggetto viene conosciuto; così può essere diversissima la conoscenza mediata dell'intelletto. Se Dio stesso è lo specchio, in cui vediamo le cose, le vedremo secondo tutta la loro essenza; ma se l' anima è lo specchio, in cui conosciamo Iddio, la nostra conoscenza non potrà essere, che impropria e difettiva. Si aggiunga, che S. Tommaso non dice semplicemente, che la verità assoluta riluce nella nostra anima, come in uno specchio; ma in ambedue i passi citati dichiara, ciò affermarsi, *secundum prima intelligibilia*. Ora che altro potrà questo significare, se non che l' anima nostra, la quale, secondo tutta la sua essenza, è immagine di Dio, diviene immagine della increata verità per questo, che, conoscendo i principii, possiede in essi una norma, per distinguere il vero dal falso? (1). In questi passi adunque

in via per similitudinem eius in creaturis resultantem. *S. p.* 1. *q.* 56. *a.* 3.

Ciò apparisce altresì dal luogo di sopra citato del *Quodlib.* 7. Tertium medium est, in quo aliquid videtur; et hoc est res aliqua, per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus causam... et hoc medium se habet ad intellectum sicut *speculum* ad visum corporalem... Tertium medium facit visionem mediatam: visus enim prius fertur in speculum sicut in visibile, quo mediante accipit speciem rei visae in specie vel speculo: similiter intellectus cognoscens causam in causato fertur in ipsum causatum sicut in quoddam intelligibile, ex quo transit in cognitionem causae.

(1) Ciò apparisce dalle parole, che ci vengono opposte (S. p. 1. q. 16. a. 6. De verit. q. 11. a. 1); ma anche altrove il Santo lo dice

di S. Tommaso certamente non è detto, che noi, come vogliono i nostri avversarii, conosciamo da prima Dio, l' increata verità, ed in lei i primi intelligibili; ma piuttosto vi si dice il contrario. Perciocchè se la verità increata viene conosciuta dal nostro intelletto, come da uno specchio, viene conosciuta in virtù di ciò, che rende l' intelletto stesso immagine di quella. Ora che cosa lo rende immagine di quella? S. Tommaso lo dice espressamente: il lume intellettuale, in quanto in esso sono contenuti i primi intelligibili (1).

Senonchè viene affermato, che l' obbietto di questi primi e supremi concetti non può essere altro, che Dio, l' assoluto; e questo ci conduce al punto, dal quale solo può decidersi tutta la controversia. Non vi ha dubbio, che noi acquistiamo i concetti, per cui apprendiamo le diverse cose, per mezzo di quelle supreme rappresentazioni, che S. Tommaso chiama *prima intelligibilia*. Se dunque l'obbietto di questi primi elementi di ogni scienza fosse l'assoluto, con ogni diritto si affermerebbe, che conosciamo da prima, e quindi immediatamente, l' assoluto, e quindi per esso tutte le altre cose. Ma se il loro obbietto non è l'assoluto, anzi è l'universale, la nostra conoscenza comincerà per l'astrazione dal finito e dal sensibile; e questo è ciò, che considereremo ora più di proposito.

con ogni precisione. Quaedam sunt vera, in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter divinae veritatis quaedam imago resultat. *Cont. Gent. lib.* 3. *c.* 47.

(1) Rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. *De verit. q.* 11. *a.* 11.

VI.

Se l'obbietto dei primi concetti sia l'Assoluto.

406. Domandando anche qui, in primo luogo, quale fosse, intorno a questo punto, la dottrina di S. Tommaso, non possiamo per alcun modo rimanerne in forse. Egli alla domanda: *Se Dio sia il primo che conosciamo,* risponde nel modo seguente: Il primo, che ogni facoltà conoscitiva conosce, è il proprio suo obbietto. Dalla condizione poi di quella dipende quale sia questo proprio suo obbietto. Si osservi ora, come l'intelletto umano contiene in sè una doppia potenza: una passiva, che riceve in sè l' intelligibile, ed una attiva, che, colla propria azione rende in atto l' intelligibile stesso. Siccome poi la potenza attiva corrisponde alla passiva, così obbietto proprio dell'intelletto umano potrà essere solo quello, che non è intelligibile per sè medesimo, ma diviene intelligibile per l' azione dell' intelletto (l' astrazione). Ma questo è il sensibile, e non lo spirituale od il divino, il quale, perchè immateriale, è intelligibile per sè stesso. Di più in ciò, che l' intelletto conosce del sensibile, deve essere il primo quello, che nel sensibile stesso da prima si offre all'intelletto astraente; e questo è ciò, che comprende in sè molte cose, sia come l'universale il particolare, sia come il composto le sue parti. L'universale pertanto ed il composto si conoscono da noi anteriormente; di che è manifesto, che Dio e gli spiriti puri non possono essere il primo obbietto, che da noi si conosca » (1). Qui dunque il santo

(1) Cuilibet potentiae est cognoscibile primo suum proprium obiectum. Cum autem in intellectu humano sit potentia activa et

Dottore, non solo stabilisce, che l'oggetto dei primi nostri concetti, è l'universale; ma, inoltre, contrappone questo all'assoluto.

407. Insegnando poi, come in questo luogo, così in molti altri (1), che anche i concetti supremi *(prima intelligibilia)* vengono da noi acquistati dal sensibile per mezzo dell'astrazione, si può già di quì inferire, che il loro obbietto deve essere l'universale, e non già l'assoluto. Perciocchè l'astrazione in che altro consiste, se non in questo, che l'intelletto, prescindendo da ciò, che è proprio all'individuo, come tale, considera in esso solo quello, che, mentre vi esiste, non esiste in esso solo, ma esiste, o può esistere in molti altri individui? Ora questo è l'universale, e non l'assoluto; giacchè il solo universale può essere multiplicato, e non l'assoluto, il quale non ha nulla, che lo agguagli. Con ciò, come sopra vedemmo, non viene già detto, che, per mezzo dei primi concetti, noi conosciamo l'obbietto di essi come quello, che esiste in molte cose; bensì si afferma, che, per mezzo di essi, conosciamo

passiva, obiectum potentiae passivae, scilicet intellectus possibilis, erit id, quod est actu, per potentiam activam, scilicet intellectum agentem: quia potentiae passivae debet respondere suum activum. Intellectus autem agens non facit intelligibiles formas separatas, quae sunt ex se ipsis intelligibiles, sed formas quas abstrahit a phantasmatibus, et ideo hiuiusmodi sunt, quae prius intellectus noster intelligit. Et inter haec illa sunt priora, quae intellectui abstrahenti primo occurrunt. Hae autem sunt, quae plura comprehendunt, vel per modum totius universalis, vel per modum totius integralis, et ideo magis universalia sunt primo nota intellectui et composita componentibus, ut diffinitum partibus diffinitionis......... Unde patet, quod Deus et aliae substantiae separatae nullo modo possunt esse primo intellecta. *Super Boeth de Trin. l. c.*

(1) De verit. q. 10. a. 6. q. 11. a. 1. (Veggasi di sopra num. 77).

dell'oggetto solo quello, che esiste in molte cose. Ciò dunque, che per l'astrazione conosciamo da prima del sensibile, è l'essere del medesimo, ma non l'essere, che gli è proprio, come questo o quell'oggetto, sì l'essere generalmente: conosciamo che esso *è*, che è *un che,* che è *una cosa*. Sebbene poi questo essere, che prima di tutto conosciamo dell'individuo da noi percepito, abbia in questo individuo il suo primo e prossimo obbietto; esso tuttavia può con verità enunciarsi nel medesimo senso di tutti gli altri enti finiti. Come dunque è certo, che l'essere comune a tutte le cose non è l'assoluto, e come è certo, che di questo non possiamo asserire quello, che coi nostri concetti apprendiamo, nè anche l'essere, in senso proprio, ma solo in analogo; così è certo, che l'obbietto del primo nostro concetto non è l'essere assoluto, ma è l'essere universale.

408. Ma ascoltiamo, come più chiaramente ancora si esprime il santo Dottore intorno allo scambio dell'Assoluto coll'universale. « Molti (dice egli) sono stati indotti nell'errore panteistico, di considerare cioè Iddio come l'essere formale di tutte le cose, perchè scambiarono l'universale coll'assoluto o divino. Poichè l'universale viene determinato o nella specie o nell'individuo, in quanto gli viene aggiunta una qualche cosa, opinarono, che l'assoluto, a cui niente viene aggiunto, non possa essere un particolare, ma debba essere l'universale. Pure essi non considerarono, che l'universale non può esistere realmente senza giunte, e che solo dalla nostra mente viene appreso scevro di quelle; tanto che pensiamo bensì l'universale senza giunte, ma tuttavia come tale, che può ricevere molte

giunte; laddove l'assoluto è un essere, al quale non solo nei nostri pensieri, ma nè tampoco nella realtà, nulla è aggiunto, nè può essere aggiunto (1). » Da ciò siegue, che il concetto dell'essere *universale,* ossia l'ente in genere è il concetto *più indeterminato* che siavi, e perciò è il *più vuoto,* all'opposto il concetto dell'essere *assoluto* è il concetto *più determinato* che siavi, e perciò è il *più pieno.*

409. Se quindi S. Tommaso distingue e separa i concetti dell'assoluto e dell'universale per tal modo, che indica il loro scambio, come sorgente del massimo degli errori, udiamolo ora parlare di quell'essere, che è obbietto delle nostre prime rappresentazioni. In capo al suo Trattato *De Veritate* leggiamo, che siccome nell'esame delle dimostrazioni siamo ricondotti a certi giudizii, che non vengono dimostrati, ma da loro stessi si riconoscono per veri; così nello spiegare i concetti, fa d'uopo venire a tali elementi, che non abbiano bisogno di ulteriore spiegazione. Il primo pertanto, che l'intelletto concepisce, ed al quale riconduce tutti i suoi concetti, è l'essere, ossia l'ente *(ens).* Le altre

(1) Quia id, quod commune est, per additionem specificatur vel individuatur, aestimaverunt, divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium, red esse commune omnium: non considerantes, quod id, quod commune est vel universale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur; non enim animal potest esse absque rationali vel irrationali differentia: quamvis sine his differentiis cogitetur; licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est; nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset; et similiter est de omnibus aliis nominibus. Divinum autem esse est absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura; et non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. *Cont. Gent. lib.* 1. *c.* 26.

Cf. 1. dist. 3. q. 4. a. 1. ad. 1.

rappresentazioni intellettuali nascono tutte di quì, che il concetto dell' ente riceve alcune determinazioni (1). Se dunque l'essere universale viene distinto dall' essere assoluto appunto per questo, che, sebbene non abbia determinazioni, può averne; siegue apertamente, che, giusta S. Tommaso, l'essere, che conosciamo prima di qualsiasi altro, non è l'essere assoluto, ma è l' essere universale, siccome quello, che è atto a ricevere determinazioni. Ma ci viene anche tosto dichiarato, in qual modo esso riceva queste determinazioni; cioè, non come il concetto del genere è determinato dagli attributi della specie. Imperocchè ciò, che è proprio alla specie, stà fuori del concetto del genere; ma dell'essere nulla può asserirsi, che non sia parimente un essere, e quindi l' essere non è un concetto generico propriamente detto. Laonde ciò, che gli viene attribuito per determinarlo, esprime piuttosto diverse maniere di essere. Ora queste maniere di essere o non convengono ad ogni essere, ed allora, apprendendo queste, formiamo i concetti dei generi, come sostanza, corpo, pianta, bruto, uomo; ovvero esse convengono ad ogni essere, e queste esprimiamo pei concetti trascendentali di un che, di una cosa, di uno, di vero, di buono.

Il concetto dell'essere, di cui parla quì S. Tommaso, è certamente quello, che è contenuto in tutti

(1) Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se nota, ita investigando, *quid est* unumquodque: alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud vero, quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens. Unde oportet, quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. *De Ver. q.* 1. *a.* 1.

i nostri concetti, come primo loro elemento. E ciò ancora dichiara egli in altra occasione con somma precisione. Ripetendo ivi, essere il primo concetto, che formiamo, quello dell' essere, ed il principio di contraddizione costituire il principio supremo della ragione, aggiunge espressamente, che questo primo concetto è inchiuso in tutto quello, che conosciamo (1). Se dunque, secondo le spiegazioni del santo Dottore testè considerate, l' obbietto di questo primo concetto è l' essere universale, che conosciamo per mezzo dell' astrazione dal sensibile, non poteva egli più recisamente contraddire a coloro, che difendono la cognizione immediata dell' assoluto. Mercecchè essi vogliono appunto, che l'essere assoluto sia quello, che conosciamo in tutto quello che conosciamo, perchè esso è la suprema norma di ogni nostro conoscere.

410. Dal detto fin quì si può fare giusta stima della distinzione, per la quale essi vogliono conciliare la loro opinione colla dottrina del Santo. Se questi recisamente nega, che Dio sia il primo che conosciamo, dicono, ciò doversi intendere della conoscenza, colla quale viene appreso Dio, in quanto è distinto da tutti gli altri esseri, e secondo le perfezioni proprie di lui; e non già della conoscenza, colla quale viene appreso nei concetti supremi dell' essere, del vero, del bene. Potremmo anche quì rispondere, che il santo Dottore, se avesse luogo una cosiffatta distinzione,

(1) Quod primo cadit in apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecunque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est: quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur super rationem Entis et Non entis. *S. p.* 1. 2. *q.* 94. *a.* 2.

avrebbela fatta esso stesso; e tanto più, quanto l'andamento del suo discorso spontaneamente vel conduceva. Ma avendo già veduto, che, secondo la sua dottrina, l'obbietto di quei primi concetti è l'universale e non l'assoluto, quella distinzione rimane del tutto esclusa. Persuadiamcene ancora meglio. Nell' esame della quistione: Se Iddio sia il primo obbietto, che l'intelletto conosca, S. Tommaso si muove la seguente obbiezione: « In ogni conoscenza, che procede da quello, che è anteriore e più semplice, a quello, che è posteriore e composto, deve innanzi conoscersi il primo ed il più semplice; ora tale è la conoscenza umana; dunque dobbiamo conoscere prima di tutto Iddio, che è assolutamente primo e semplicissimo (1). » Se il S. Dottore avesse avuta quella opinione, che gli si vuole attribuire, come mai non l'avrebbe palesata quì rispondendo, che Dio, come essere puro, e assolutamente primo e sommo, viene veramente conosciuto prima di ogni altra cosa? Ma la risposta, che dà all'obbiezione, è tutt' altra. « La conoscenza (dice egli) comincia bensì dal primo; ma da ciò che è primo nell'obbietto suo proprio, e non dal primo assolutamente; ora, essendo obbietto proprio dell' intelletto umano le cose sensibili, la nostra conoscenza comincia dai concetti, i quali tra gli astratti dal sensibile, sono i primi ed i più semplici, come ente, uno ecc.;

(1) In omni cognitione, in qua ea, quae sunt priora et simpliciora, prius cognoscuntur, id quod est primum et simplicissimum, primo cognoscitur; sed in cognitione humana ea, quae prius occurrunt, sunt priora et simpliciora, ut videtur, quia ens est primum quod cadit in conceptione humana, ut Avicenna dicit; esse autem est primum inter creata; ergo et cognitioni humanae primo occurrit Deus, qui est primum et simplicissimum. *Ibid.*

ma non già anche da quello, che, sebbene sia assolutamente primo e più semplice, tuttavia non è contenuto nell'obbietto proprio dell'intelletto umano (1). »

Confrontiamo con questo ancora un altro passo del medesimo santo Dottore. « Siccome l'essere (dice egli) che può venire asserito di tutte le cose, è il primo (sommo) universale; così l'essere, da cui tutte le cose hanno la loro origine, è il primo causale (la causa suprema), cioè Dio. Essendo dunque il supremo universale il primo concetto, che viene formato dall'intelletto, potrebbe credersi, che anche il primo causale venga da noi, senz'altro, conosciuto per sè stesso (2). « Ma la cosa non è così risponde S. Tommaso. « Imperocchè il primo universale è, secondo la sua essenza, in ciascheduna cosa, non ne eccede nessuna, e perciò viene conosciuto insieme con ciascuna cosa; ma il primo causale eccede, senza veruna proporzione, tutte le cose, e perciò non può essere conosciuto a

(1) Quamvis illa, quae sunt prima in genere eorum, quae intellectus abstrahit a phantasmatibus, sint prima cognita a nobis, ut ens et unum; non tamen oportet, quod illa, quae sunt prima simpliciter, quae non continentur in genere proprii obiecti (sint prima nobis cognita) sicut et ista.

Benchè la spiegazione, che diamo di queste parole del S. Dottore, apparisca chiaramente dalle medesime parole, rammentiamo pure un altro passo, di cui ci siamo già serviti altrove: Intellectus humani, qui est coniunctus corpori, *proprium obiectum* est quidditas sive natura in materia corporali existens, et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem notitiam ascendit. *S. p.* 1. *q.* 84. *a.* 7.

(2) Sicut ens, quod de omnibus praedicatur, est primum in communitate; ita ens, a quo omnia causantur, est primum in causalitate, scilicet Deus. Sed ens, quod est primum in communitate, est prima conceptio intellectus nostri in statu viae. Ergo et ens, quod est primum in in causalitate, statim per essentiam suam in statu viae cognoscere possumus. *De ver. q.* 10. *a.* 11.

sufficenza per la conoscenza di qualsiasi altra cosa. Nella presente vita dunque, ove il nostro pensare versa in concetti astratti dalle cose, possiamo bensì conoscere a sufficenza l'essere universale, ma non l'essere increato (1). » Si opporrà, che S. Tommaso parla quì della conoscenza perfetta di Dio; giacchè risponde alla domanda: Se in questa vita possiamo conoscere Iddio quanto alla sua essenza. Ma senza tornare alla verità già trattata, che Dio, essendo in lui l'essere e l'essenza tutt'uno, non può venire conosciuto immediatamente, senza venire conosciuto quanto alla sua essenza; rispondiamo, che il santo Dottore distingue di nuovo, e con precisione, dall'essere divino quell'essere, la cui conoscenza è inchiusa nella conoscenza di ogni cosa, e lo chiama universale; che inoltre non fa menzione di quella conoscenza di Dio immediata e pure imperfetta, che asseriscono i nostri avversari; benchè appunto in questo luogo non tanto glie ne sarebbe caduta l'occasione, quanto vi sarebbe stato quasi costretto. Da per tutto persiste nell'asserire, che quanto conosciamo in questa vita, lo conosciamo per concetti astratti dal sensibile.

411. Per via meglio chiarire una verità, se altra mai, rilevantissima ai nostri giorni, ci sia permesso di ritornare alla proposizione, che il concetto dell'ente universale non è concetto generico. Non è, perchè, do-

(1) Ens, quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam rei cuilibet, nullius proportionem excedit, et ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur; sed ens, quod est primum causalitate, excedit improportionaliter omnes alias res, unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest; et ideo in statu viae, in quo per species a rebus abstractas intelligimus, cognoscimus ens commune sufficienter, non autem ens increatum. *Ibid. ad* 10.

vendo ogni specie ed ogni individuo contenere qualche cosa diversa dal genere, non può darsi cosa veruna, la quale non sia inchiusa nel concetto di ente. Con ciò non si esclude, anzi si conferma, che quell'essere, il quale è obbietto del concetto universalissimo, sia in tutte le cose, come comune a tutte. Ora anche dell'essere assoluto dobbiamo affermare, che neppure esso è genere, nè è posto sotto un genere. Mercecchè l'essere assoluto è quell'ente, che racchiude tutto l'essere, e del quale non può negarsi nulla di quello, che viene appreso con una rappresentazione puramente positiva. Essendo appunto per questo infinito, non può esistere, se non come individuo, nè avere con altro alcuna cosa di comune, nè alcun altro uguale a sè. Se dunque la rappresentazione di un assoluto non è un concetto generico, non è, perchè l'assoluto trovandosi per dire così, alla cima della individualità e della determinazione, ed in diretta opposizione coll'universale, che può moltiplicarsi in infinito, non è, e non può essere, che uno. Ma l'essere in universale non è concetto generico, perchè si trova in cima dell'universalità, ed è il meno individuale ed il più indeterminato di tutti. Esso dunque non è genere (in senso proprio), per la ragione, che non solo è in molte, ma è in tutte le cose finite. Che cosa ha da fare questo colla nostra quistione? Ciò che apprendiamo per mezzo di un concetto universale, esiste realmente in tutte le cose comprese sotto il concetto medesimo; ma vi esiste, non già come un che, cui partecipano tutte, sì come un multiplicato in tutte. Ora questo vale tanto di quei concetti sommi e primitivi, quanto dei concetti generici e specifici. Imperocchè quelle rappresentazioni

universalissime, essere, vero, bene, vita ecc. essendo gli elementi dei concetti, pei quali pensiamo le cose, debbono avere in queste il loro obbietto reale. Se dunque, pensando noi le cose pei concetti dell' essere, del vero, del bene ecc., l'oggetto dei medesimi fosse l'assoluto, questo dovrebbe realmente esistere nelle cose come ciò, che ad esse è comune: ciò vuole dire, che Iddio dovrebbe essere l'ente, la sostanza, la vita di tutte le cose, ossia l' essere universale nel senso del più estremo Formalismo del medio evo, e della moderna filosofia dell' identità.

VII.

Se l'infinito debba conoscersi prima del finito.

412. A parecchi argomenti, che si adducono per la conoscenza immediata di Dio, serve di fondamento il pensiero, che le cose siano determinate, cioè tali e non altre da quello che sono, perchè contengono queste o quelle perfezioni, e difettano di altre: o, ciò che è lo stesso, perchè contengono un qualche essere e non tutto l'essere; e che quindi qualche essere, o questo grado dell' essere non possa conoscersi, se prima non sia conosciuto l' essere stesso in tutta la sua purezza. Ma questo è lo stesso sbaglio, che abbiamo già notato nella dottrina del Kant, a rispetto dello spazio e del tempo. Il Kant opinava, non si potere da noi avere un concetto degli spazii e dei tempi particolari, se prima non avessimo una rappresentazione dello spazio infinito e del tempo scorrevole senza fine. Mercecchè, diceva egli, gli spazii ed i tempi particolari non sono, che parti di quello spazio e di

quel tempo. Contro di ciò noi abbiamo osservato, essere bensì impossibile a noi avere una rappresentazione di questo o di quello spazio, senz'avere una rappresentazione dello spazio in generale; acquistarsi tuttavia, questa per la considerazione di ogni spazio particolare, senza avere a ciò bisogno della rappresentazione dello spazio infinito: questa anzi presupporre l'altra, nè acquistarsi, senza molte riflessioni intorno a quella (n. 359.). Ora questo vale anche più, quando si tratta non già di quello, che viene aggrandito in infinito, ma di quello che è veramente infinito. Per pensare una cosa come ente, come vivente, come ragionevole, fa bensì mestieri di avere già rispettivamente la rappresentazione dell'essere, della vita, della ragione; ma non dell' essere assoluto, della vita assoluta, della ragione assoluta. Queste rappresentazioni dell'essere e della vita possiamo acquistarle, considerando gl' individui rappresentati dai sensi; stantechè, da una parte, in questi individui esiste vero essere, e vera vita, e dall' altra l'intelletto, siccome facoltà conoscitiva immateriale, ha la capacità di apprendere in essi l'essenziale, prescindendo dal contingente. Le rappresentazioni nondimeno dell'essere assoluto, e della vita assoluta non si acquistano da noi, se non per continuata riflessione.

413. A fine di prevenire fin d'ora una obbiezione, che comunemente si muove a questa dottrina, osservisi, che in essa non si afferma, l'uomo trovarsi lontano dalla conoscenza di Dio. Come autore e dominatore dell'universo, come nostro Creatore e Signore, Iddio può essere conosciuto da tutti, senza fatica, perchè una siffatta conoscenza non è meno naturale a noi, che ne-

cessaria. Ci è naturale, perchè è proprio al nostro intelletto il conoscere come l'essere dai fenomeni, così la causa dagli effetti; ci è necessaria, perchè è quella, per la quale siamo mossi a venerare Dio, e ad osservare la sua legge. Di questa conoscenza insegnano la S. Scrittura, ed i Padri della Chiesa, che viene acquistata, senza difficoltà, dal solo aspetto delle creature. Essa viene perfezionata quando, procedendo per la stessa via, dalla grandezza, dalla magnificenza, e dalla bellezza delle cose create deduciamo la grandezza, la possanza, e la magnificenza del Creatore; ma solo allora viene compiuta, quando intendiamo, che nell'Increato, nell' Eterno e nel Necessario tutte le perfezioni, che ritroviamo nelle creature, esistono in tutta verità, ma in un modo affatto diverso; talmente che Dio è la stessa Sapienza, la stessa Possanza, la stessa Santità, e tutto il suo Essere, tutta la sua Essenza, non è che Sapienza, Possanza e Santità. E qui soltanto arriviamo alla conoscenza del Semplice, dell'Assoluto, dell' Infinito: ciò vuol dire alla conoscenza di Dio la più pura, la più perfetta, di cui siamo capaci in questa vita.

« Qui soltanto (così ci si oppone) arriviamo alla conoscenza, che Dio, cioè il Creatore e Signore del mondo, sia l'Assoluto e l'Infinito; ma non perciò qui soltanto acquistiamo l'idea dell'assoluto e dell'infinito, potendo questa precedere a tutti i nostri concetti, prima ancora di avere conosciuto il rapporto dell'assoluto col mondo, anzi prima di avere appresa con consapevolezza l' idea stessa dell' assoluto e dell' infinito nella sua proprietà. »

Concediamo ben volentieri, che noi possiamo pen-

sare l'assoluto e l'infinito, senza intendere, che nell'assoluto e nell'infinito, pensiamo Dio, l'autore di tutte le cose; ma neghiamo, che anche alla sola idea dell'assoluto e dell'infinito si arrivi da noi per altra via, che per la indicata di sopra. L'opinione contraria ha, se il veder nostro non erra, la sua sorgente in un equivoco, del quale pure parla S. Tommaso. Il santo Dottore, esaminando se l'esistenza di Dio sia conosciuta immediatamente, come i principii primi, osserva, che l'essere di Dio, sebbene sia il più certo per sè stesso, perchè in nessun altro, che in sè medesimo ha il suo fondamento; tuttavia non è per questo anche a noi noto e certo per sè stesso (1). Così ogni effetto ha il suo fondamento nella sua cagione; ma, ciò non ostante, l'effetto può essere il fondamento, per cui ci si renda nota e certa la cagione. Lo sbaglio dunque consiste in ciò, che quello, che è proprio all'oggetto conosciuto, viene trasferito alla maniera, onde esso oggetto è da noi conosciuto, senza por mente, che ogni qual volta il conoscente è imperfetto, ed il conosciuto perfetto, la conoscenza, quanto a perfezione, deve trovarsi in ragione inversa coll'oggetto conosciuto. Lo stesso equivoco si commette, quando si dice, che l'idea dell' infinito è un'idea *positiva,* e deve, come tale, precedere l'idea del finito, essendo questa un'idea *negativa.*

414. Non vi ha dubbio, che l'idea dell'infinito sia positiva, in quanto per essa si pensa un positivo, ed un positivo tale, che non acchiude nulla di negativo; ma la quistione si è, se l'idea dell'infinito sia positiva an-

(1) S. p. 1. q. 2. a. 1. Cont. Gent. lib. 1. c. 10. et 11.

che in questo senso, che venga da noi formatà senza negazione. Allo stesso modo, ogni idea di un finito rappresenta qualche cosa, in cui col positivo si trova unito il negativo; ma eziandio qui si domanda, se per questo anche la prima apprensione del finito sia una negazione, e propriamente una negazione dell'infinito. Ora questo appunto è ciò, che noi neghiamo cogli Scolastici, affermando, che come non acquistiamo la idea dell' infinito per una semplice affermazione, così la nostra conoscenza del finito non comincia colla negazione. La prima cosa, che conosciamo del finito è il positivo, che esso finito contiene, apprendendolo come un ente, come un vivo ecc. Allora soltanto, quando conosciamo il finito *come finito,* comincia la negazione. Ma questa negazione presuppone forse l'idea dell' infinito? Nulla meno! Perciocchè non è l'infinito quello, che neghiamo di ciò, che pensiamo come finito. Che cosa dunque neghiamo? Nient' altro, che perfezioni maggiori, le quali sorpassino quel positivo, che conosciamo nel finito. Siccome il conoscere la vita della pianta nella sua limitazione, come una vita puramente *vegetativa,* non è lo stesso, che conoscerla, nella sua opposizione alla vita dell' angelo, come una vita *non intellettuale;* così eziandio altra cosa è conoscere un ente in generale come *finito,* ed altra conoscerlo in opposizione all' infinito, *come non infinito.* Per determinare la vita della pianta, come puramente vegetativa, basta intendere, che può darsi una vita più perfetta di quella, che scorgiamo nella pianta, e che chiamiamo vegetazione; e non abbiamo alcun bisogno della rappresentazione della vita intellettuale, e molto meno della vita puramente intellet-

tuale, ossia angelica. Parimente, per poter pensare una cosa come ente finito, dobbiamo intendere, che fuori di esso e sopra di esso può darsi un ente più perfetto; ma non è uopo intendere ancora, che si dia o possa darsi un ente infinito (1).

Ma come dunque arriviamo alla rappresentazione dell'infinito? Finito è tutto quello, a rispetto del quale può darsi un migliore, un più perfetto: infinito è solo quello, a rispetto del quale non può trovarsi un più perfetto. Questo è il concetto, che la Scolastica ci dà dell'infinito; e quanto più esamineremo il pensiero dell'infinito, tanto più ci persuaderemo, essere impossibile il trovarne una espressione più fedele (2). Per pensare una cosa come finita, dobbiamo giudicare, che vi siano perfezioni, le quali essa non possegga; ma per pensare una cosa come infinita, dobbiamo giudicare, che non vi sia veruna perfezione, la quale da lei non si possegga. Per quella prima negazione poniamo limiti in ciò, che pensiamo; per questa seconda ne rimoviamo ogni limite. Si dica pure, col Gerdil e col Günther (3), che noi acquistiamo il pensiero dell'infinito per una doppia negazione, la quale anche qui sia un'affermazione ringagliardita; resta tuttavia sempre vero quello, che dice la Sco-

(1) Noi neghiamo dunque, nell'argomentazione del Gerdil, ripetuta spesso da altri, appunto la prima proposizione, sopra la quale si fonda tutto il resto: Le fini n'est fini, que par la négation de l'infini; donc on ne peut connaître qu'une chose soit finie, si on ne réfléchit à la négation de l'infini, et on ne connaît la négation de l'infini, que par l'idée qu'on a de l'infini; puisque on ne peut connaître une négation, que par le moyen de la réalité, qui lui est opposée. *Défense. Sect.* 6. *ch.* 3. *n.* 11.

(2) Suarez. De Deo. lib. 2. c. 1.

(3) Gerdil Principes metaph. l. II. princ. 5. Günther V. sopra n. 44.

lastica (in ciò non contraddetta dal Günther), che prima dell'infinito pensiamo il finito, giacchè alla seconda negazione deve precedere la prima.

415. Lo stesso può dimostrarsi, considerando la qualità e le condizioni del pensiero, che noi ci formiamo dell'infinito. Quando pensiamo l'infinito, come qualche cosa, al di là della quale non può darsi nulla di più perfetto, lo pensiamo certamente come quell'ente, che riunisce in sè ogni perfezione. Di questo tutto nondimeno, e di questo immenso oceano dell'essere, come si esprime S. Giovanni Damasceno, non possiamo formarci una rappresentanza, se non per la considerazione della opposizione, che esso ha col limitato. Giacchè come procediamo noi, per rappresentarci il contenuto di questo concetto? Pensiamo esseri sempre più perfetti, aumentando il numero e la intensità delle perfezioni, che ad essi attribuiamo; ma tosto scorgiamo, che in questa maniera procediamo bensì in infinito, senza tuttavia afferrare giammai l'infinito. Per concepire ciò, sopra del quale non si possa pensare verun' altra cosa, non dobbiamo pensare nè numero, nè quantità; ma ci è uopo concepire un ente, il quale, nella purissima sua semplicità, riunisce tutte le perfezioni in maniera, che esse non siano composte nè tra loro, nè colla essenza siccome sue qualità; ma siano piuttosto tutte una stessissima ed unica essenza. Ora se noi, in generale, non possiamo conoscere l'uno e l'indivisibile, se non per la opposizione, che esso ha col moltiplice e col divisibile (1), molto meno potremo farci una rap–

(1) Quod est omnino indivisibile, ut punctus et unitas, quae nec actu nec potentia dividuntur, per posterius cognoscitur per privatio-

presentazione di quel semplice, che è tutto il perfetto, in altro modo, che per mezzo della opposizione, la quale ha col composto, e perciò col finito. Ora ciò, che nella sua proprietà, non viene conosciuto; se non per l'opposizione, che ha con un altro, viene conosciuto per negazione.

I difensori della immediata cognizione di Dio sogliono replicare, che l'infinito non può giammai ritrovarsi coll'accumulare, o, come per povera ironia anche dicono, col far torreggiare il finito; quasi che a coloro, che negano l'intuizione immediata, non restasse altra via, che questa, per arrivare dal finito all'infinito. Pure dovrebbero considerare, che questa via potrebbe tentarsi soltanto da coloro, i quali giudicassero conoscersi l'infinito solo dal finito, e, ciò non ostante, pretendessero, come il Malebranche e i suoi seguaci, acquistarne una rappresentazione positiva; ma in nessun modo da coloro, i quali sono persuasi, che acquistano l'idea dell'infinito col negare la limitazione, che trovano nel finito. Del resto, dopo tutto il detto, non sarà necessario dimostrare, quanto fossero lontani gli Scolastici dallo spiegare la prima conoscenza dell'infinito in quella goffa maniera testè ricordata.

416. Ma la loro dottrina apparirà ancora più chiara dall'esame di quell'altra obbiezione, nella quale si fa entrare l'essere puro ed assoluto in luogo dell'infinito. « Una essenza (si dice) non può essere un'essenza tale (questa e non altra), se non perchè pos-

nem divisibilis: unde punctum privative definitur: *punctum est, cuius pars non est;* et similiter ratio *unius est* quod sit *indivisibile.* Et huius ratio est, quia tale indivisibile habet quandam oppositionem ad rem corporalem, cuius quidditatem primo et per se intellectus accipit. *S. Thom. S. p.* 1. *q.* 85. a. 8.

siede alcune realità, e manca di altre. Questa mancanza tuttavia, non può conoscersi, se prima non siasi conosciuto ciò, a cui niente manca, ossia l'essere puro. »

Egli è ben vero, che le creature non sono tali, cioè enti determinati, e tra loro diversi, secondo il genere, la specie e l'individualità, se non perchè ognuna di esse non possiede tutto l'essere, ma soltanto un qualche grado di essere; e quindi segue, non potere venire pienamente conosciuta la creatura, finchè non sia conosciuta nella opposizione, che ha coll'assoluto, il quale è sopra ogni genere. Ma forsechè siegue da ciò eziandio, che la conoscenza della creatura debba cominciare dal conoscere questa opposizione, e che perciò debba andarle innanzi l'idea dell'assoluto? Se quest'ente non fosse difettivo, non potrebbe essere un ente determinato, quanto al genere ed alla specie: p. e. non potrebbe essere un ente sensitivo. Sia pure! Ma per questo forse, non si conoscerà ciò che è, cioè una sostanza sensata e viva, senza che si conosca il suo difetto e la sua limitazione? Noi lo abbiamo già negato; ma quando pure fosse così, sicchè la limitazione si dovesse conoscere prima della essenza determinata, od insieme a questa, contuttociò non ne seguirebbe, che una tale conoscenza non possa aversi, se non per mezzo dell'idea dell'assoluto. E perchè no? Perchè, come abbiamo già dichiarato, un ente ci apparisce come difettivo, tosto che intendiamo, il suo concetto non inchiudere ogni perfezione, che possiamo pensare. La rappresentazione, che acquistiamo pensandolo come un ente, in cui l'essere è misto col non essere, ci conduce bensì

alla rappresentazione dell' essere puro; ma in nessun modo è necessario, che questa preceda quella. Si osservi intanto anche qui, che l'idea dell'essere puro non è l'idea dell'essere indeterminato. La nostra conoscenza comincia da quest'ultima, e procede apprendendo sempre più determinazioni, e però sempre più individui, specie, generi. Soltanto per mezzo della considerazione di ciò, che vuol dire essere un ente in questa maniera determinato, lo spirito si eleva al pensiero di quell' essere, il quale non istà al di sotto di ogni genere, per essere al tutto indeterminato; ma sta sopra ogni genere, perchè è pienissimamente determinato. Perocchè il pensiero dell' essere assoluto, ossia puro, è l'altissimo di tutti i pensieri, di cui sia capace l' umano intelletto.

417. Ma (si continua ad obbiettare) tutto questo non vale, se non riguardo ad una conoscenza consapevole di sè. Certo, l'assoluto non può da noi essere appreso con consapevolezza, in quella sua proprietà di essere superiore a tutte le diversità dei generi e delle specie, se non viene appreso nella opposizione, che ha col finito. Ma questo non impedisce, che l'idea dell'assoluto possa precedere tutti gli altri concetti come idea, di cui non si ha coscienza. Affermando pertanto una conoscenza immediata dell' assoluto, non si vuol dire altro, se non che, nell'analisi dei nostri concetti, troviamo sempre, tra gli elementi che li compongono, l' idea dell' assoluto, e la troviamo come norma suprema, secondo la quale i concetti medesimi sono formati. Siccome non possiamo conoscere questo o quel vero, questo o quel buono, senza possedere già l' idea di ciò, che è vero

e buono in sè; così non possiamo apprendere le cose, come questo o quell' essere, senza possedere l' idea dell' essere in sè. Che poi questo essere assoluto, la cui idea preluce ad ogni nostra conoscenza, esista attualmente e sia un ente superiore a tutti gli enti, a cagione appunto della purezza del suo essere, codesto per fermo non possiamo conoscerlo, se non dopo lunga e moltiplice riflessione. Altro è avere l' idea di un ente, ed altro è avere la consapevolezza del contenuto di quell'idea, e di averla determinatamente.

Certamente; ma ciò che affermiamo, lo affermiamo tanto della conoscenza consapevole, quanto di quella, che tale non è: ambedue cominciano dall'infimo e non dal supremo. E crediamo poterlo affermare con ragione, appunto perchè, nell'analisi dei nostri concetti, ritroviamo fra i loro elementi, non già l'idea dell'assoluto, come ci viene opposto, ma soltanto l' idea dell'universale. Per conoscere un ente, un vero, un bene, dobbiamo avere l'idea dell'essere, del vero, del bene; ma non l'idea dell'essere, del vero, del bene assoluto. Per verità l'idea dell' essere non inchiude una specie determinata di essere, nè esprime alcun difetto; ma sarà perciò quella l' idea dell' essere assoluto? È egli lo stesso pensare l'essere, senza pensare nello stesso tempo il genere e la specie, in cui esiste nelle cose, e pensare quell'essere, che è superiore ad ogni genere e ad ogni specie? È egli lo stesso pensare l'essere, senza pensare un difetto, e pensare l' essere, in cui non è, e non può essere alcun difetto? Allora soltanto pensiamo l' assoluto, quando dall'essere, che pensiamo, escludiamo ogni difetto e la possibilità di

essere determinato quanto al genere ed alla specie. Ora, come primo elemento delle nostre rappresentazioni, scorgiamo, non già questa idea, ma, come ci dichiarava più sopra S. Tommaso, l'idea dell'essere indeterminato e al tempo stesso determinabile.

418. Rispondiamo, inoltre, che se l'idea dell'assoluto è una idea, della quale non siamo consapevoli, possiamo tuttavia fare di divenire. Ma tosto che ciò facciamo, pensandola in tutta la sua proprietà, da lei stessa dobbiamo conchiudere, che non può essere di tutte la prima. E per dimostrarlo in maniera diversa dall'adoperata, per dimostrarlo dall'idea dell'infinito, fa d'uopo ritornare alla dottrina dei concetti analoghi. Si chiama analogo un concetto, quando può essere enunciato di più cose in un senso bensì non diverso, ma neppure nel senso medesimo, come p. e. un concetto generico: supponete quando nominiamo sano il corpo ed il cibo. Ora egli può bene avvenirci di non conoscere la qualità, da noi per un cosiffatto concetto attribuita ad un oggetto, se non per mezzo della qualità di un altro oggetto, al quale conviene il concetto medesimo, com'è chiaro dall'esempio addotto. Si chiamano quindi, almeno nella nostra lingua, analoghi anche quei concetti, coi quali l'oggetto viene appreso secondo l'analogia, che ha con altri oggetti; e si oppongono perciò i concetti analoghi ai proprii. Ora l'idea dell'essere in sè, ossia dell'essere universale è un concetto analogo nel primo modo; giacchè l'essere non viene enunziato nello stesso senso della sostanza e dell'accidente, di Dio e della creatura: l'idea dell'assoluto al contrario è un concetto analogo nel secondo significato

della parola. Imperocchè la rappresentazione dell'assoluto noi non possiamo acquistarla, se non pensando Dio col riunire da una parte tutto quell' essere e tutto quel bene, che conosciamo nelle creature, e negando dall'altra la limitazione, in cui lo troviamo nelle creature, elevando così i concetti, che lo esprimono, sopra la loro propria significazione. Con questo tuttavia noi non acquistiamo, della maniera, in cui Dio e tutto ciò, che di esso enunciamo, è, altro concetto, se non quello, che ci viene dato per mezzo di quella similitudine e di quella opposizione (n. 193. e segg.).

E perchè noi parliamo ai dotti cattolici principalmente, ci conviene rammentare, che qui non facciamo altro, che ripetere la dottrina comune dei SS. Padri, e dei più celebri Teologi. O non affermano questi egualmente dei concetti supremi, che di tutti gli altri, che essi hanno soltanto un valore analogo, quando si attribuiscono a Dio? Siccome noi chiamiamo Dio vita, sapienza, bontà ecc.; e nonpertanto possiamo dire eziandio, che non è niente di questo; ma è un ente incomprensibile, che non può essere nominato con verun nome; così, nominandolo sostanza ed essere, non dobbiamo dimenticare, che questi concetti eziandio corrispondono tanto poco a lui, che possiamo dire, con ragione, che egli non è nè sostanza, nè essere: cioè non ciò, che viene espresso con questi nomi, presi nella loro limitazione; ma che è qualche cosa di più sublime di ciò, che per alcun nome si possa esprimere, perchè riunisce e racchiude in sè tutto quel bene e tutte quelle perfezioni, che possono pensarsi ed essere nominate. Senza dubbio

questo ente, abbracciando tutto nella sua semplicità, dev' essere, quanto alla sua qualità, un ente del tutto singolare ed affatto diverso da qualsiasi altro; questa sua qualità nondimeno tutta sua propria può essere da noi bensì, come testè facemmo, determinata in riscontro a tutti gli altri enti, ma non può conoscersi in sè stessa sì, che si acquisti una intuizione intellettuale dell' infinito (n. 191).

Anche il Gerdil non rifletteva abbastanza a questa qualità del nostro pensare di Dio, quando affermava, non potere noi pensare Iddio come l' essere illimitato, se non sia egli medesimo congiunto col nostro intelletto in maniera intelligibile. « La conoscenza (dice egli), che noi abbiamo per una specie, non può sorpassare i limiti della medesima specie; quindi questa non essendo infinita, per mezzo di lei non ci è possibile avere, che la conoscenza di una quantità o di una perfezione finita. Ora, trascendendo il nostro concetto dell' essere illimitato tutto il finito, esso non è possibile, se non quando, in luogo della specie intelligibile, l' infinito stesso, ossia Iddio si unisca in maniera intelligibile col nostro intelletto, e si faccia così immediato obbietto della conoscenza. » Così il Gerdil (1). Nondimeno se egli è vero, che l' in-

(1) On ne doit pas craindre d'assurer, que « nisi aliqua res intelligibilis infinita esset intellectui coniuncta modo intelligibili, » l'entenment ne pourrait pas penser à une quantité plus grande que quelque quantité finie donnée. En voici la démonstration. La connoissance de l'entendement ne s'étend pas au delà de l'espèce intelligible, qui lui est unie. Or est-il que si l'espèce intelligible, qui lui est unic, n'est pas absolument infinie, elle n'égale ou équivalente qu'à une quantité finie donnée. Donc la connoissance de l'entendement ne pourrait s'étendre au delà de cette quantité finie donnée. Or est-il que l'entendement porte sa connoissance au delà de quelque quantité ou perfection finie

finito non può essere conosciuto per mezzo di una specie intelligibile finita, ciò vale solo di quella conoscenza, colla quale si apprenda l' infinito direttamente, e quale è in sè, non già di quella, la quale attinge l' infinito, secondo l' analogia e l' opposizione col finito. Tutta la dimostrazione dunque, tenuta in tanto capitale dal Gerdil e da molti altri, si regge o cade coll' asserzione, che noi conosciamo l' essere illimitato, non solo per mezzo di una comparazione coll' essere limitato, ma che di esso abbiamo una rappresentazione del tutto positiva: cioè non formata per mezzo della negazione. E difatti il Gerdil, prima di accingersi alla detta dimostrazione, mette ogni cura per provare quella premessa.

419. Parla egli in primo luogo dell' origine della opinione contraria. Fra i popoli pagani (così egli) l'idea della Divinità essendo in diversa maniera sfigurata, i sapienti non poterono acquistare una conoscenza più perfetta di Dio, se non eliminando dal concetto, con cui lo pensarono, tutte quelle rappresentazioni indegne ed estranee, che provenivano dalla sensualità, dall' immaginativa e dalla educazione. Da ciò molti, secondo l' opinione del Gerdil, furono indotti a credere, che l' idea di Dio sia puramente negativa, ed in nessun modo positivo (1): questo giudizio era tuttavia

donnée. Donc l'objet immédiat de sa connoissance « est res intelligibilis infinita. » Or est-il qu'il n'y ait que Dieu, qui soit « res intelligibilis infinita. » Donc Dieu est l'objet immédiat de la connoissance de l'entendement. *Princ Métap. lib.* 2. *pr.* 11.

(1) Le soin que les philosophes ont eu de dépouiller la notion juste et commune de la Divinité des fausses et grossières idées que les préjugès des sens, de l'imagination et de l'éducation lui avaient ajoutées, a été la cause, que plusieurs ont cru, que l'idée de Dieu n'était que

erroneo; giacchè, eliminando dal concetto di Dio ciò, che gli è estraneo, rimane sempre il fondamento, a cui questo fu aggiunto: cioè la rappresentazione vera di Dio, la quale se fosse mancata ai filosofi, questi non avrebbero potuto sceverarne il concetto da tutto ciò, che non gli conveniva. Inoltre, valere lo stesso avere di un obbietto solamente una idea negativa, e non averne nessuna; essere perciò onninamente falso ciò, che dicevano comunemente gli Scolastici; *De Deo cognoscimus quod est, non quod quid est;* giacchè se conoscessimo soltanto, che vi esista qualche cosa, che si chiama Dio, senza sapere in nessun modo che cosa sia Dio, non potremmo neppure sapere se sia corporeo od incorporeo, se composto o semplice, se infinito o finito (1).

Da ciò si vede chiaramente, che il Gerdil qui intende specialmente confutare gli Scolastici; il che si raccoglie eziandio da questo, che altrove, per designare l' opinione impugnata da lui, si serve a dirittura del termine ricevuto tra gli Scolastici. Egli vitupera coloro, che opinano, potersi avere di Dio solamente un' idea negativa, conoscendolo solamente *per remotionem* (2). Ma ignorava egli dunque, che la dottrina, da lui additata come assolutamente erronea, era comune egualmente ai SS. Padri ed agli Scolastici? Chi

négative et nullement positive, quoique elle soit réellement très positive. *Principes Métaph. lib.* 2. *pr.* 5.

(1) Donc ce que disent les Scholastiques, que *de Deo cognoscimus quod est non quod quid est,* est absolument faux ou équivoque etc. *Ibid.*

(2) . . . L'effort qu'ils ont été obligés de faire pour écarter de la notion de Dieu toutes ces idées (sensibles) a fait croire à plusieurs, qu'ils n'avaient de Dieu, qu'une idée négative, et qu'ils ne le connaissaient que *per remotionem*. *Défense Sect.* 6. *ch.* 3. *n.* 3.

di ciò dubitasse, se ne può senza pena convincere presso il Petavio (1): a noi qui basterà metterne in nota alcuni punti, per provare, essere senza fondamento tutto ciò, che viene addotto dal Gerdil, a fine di spiegare l' origine di questa dottrina e confutarla.

Quando gli Scolastici dicono, che noi conosciamo l' esistenza di Dio, ma non la sua essenza, non volevano certamente dire, che conosciamo la sola esistenza, e niente della proprietà di Dio; ma solamente volevano significare, che non conosciamo la sua essenza, com' è in se stessa; e perciò non possiamo rispondere, con una definizione propriamente detta, alla questione: *Che cosa* sia. Si può certamente conoscere molto di un oggetto, ed anche quello, che è proprio di lui, senza conoscerne con precisione la essenza, ossia il principio e la ragione di tutto quello, che ad esso è proprio. Gli Scolastici sogliono notarlo fino dalla Logica, per non essere male intesi, quando insegnano con Aristotele, che prima si domanda *se,* e dopo *che cosa* sia l' oggetto. Giacchè se non si sapesse niente di un oggetto, non si potrebbe domandare se esista (2). Si possono adunque enunciare di Dio parecchie cose, le quali non convengono, se non

(1) Tom. I. De Deo. lib. 1. c. 5. Veggasi qui n. 438. 447. 451. 454. 458.

(2) Si vegga il commentario di S. Tommaso in *Aristotelis Poster.* lib. 1. lect. 2.; ma anche nella sua disquisizione intorno a Dio il santo Dottore ne parla: Cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae ad probandam causam esse: et hoc maxime contingit in Deo, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est; quia quaestio *quid est* sequitur ad quaestionem *an est.* Nomina autem Deo imponuntur ab effectibus. *S. p.* 1. *q.* 2. *a.* 2. *ad.* 2.

a lui; benchè quelle non bastino a determinare la sua essenza: p. e. che egli sia creatore e dominatore dell'universo; e perciò anche si dimostra la sua esistenza, dimostrando, che vi dev'essere un autore comune di tutte le cose. Quanto poi alla conoscenza ulteriore della qualità di Dio, risulta abbastanza dal fin qui detto, che, secondo la dottrina degli Scolastici, noi formiamo, senza dubbio, in prima proposizioni affermative, colle quali enunciamo di Dio alcune perfezioni; ma là, dove considerammo questa loro dottrina più di proposito (1), vedemmo, che la nostra rappresentazione della essenza divina viene perfezionata, quanto è possibile, pei nostri sforzi, appunto col determinare per la negazione, come l'espresso coll'affermazione deve pensarsi; o piuttosto non pensarsi in Dio. Ciò dunque, che l'affermazione asserisce di Dio, non viene già tolto via dalla negazione, ma per questa viene piuttosto enunziato, che l'affermato è bensì tutto vero; ma è vero in un senso più sublime, di quello, che si possa per noi comprendere. Se dunque qualcuno, di che io dubito, ha insegnato, *essere l'idea di Dio puramente negativa, ed in nessuna maniera positiva,* dalle cose dette è manifesto, che senza ragione il Gerdil attribuisce una tale dottrina agli Scolastici. È chiaro altresì, che la loro dottrina non è neppure tocca dalla obbiezione, che ad essa egli muove. Se non si sapesse, dice egli, che cosa sia Dio, non si potrebbe determinare se sia corporeo od incorporeo, se composto o semplice. Questa obbiezione sarebbe fondata, se fosse vero ciò, che poco prima egli avea detto; cioè tanto essere avere una idea nega—

(1) Theolog. antica Tr. 2. c. 4.

tiva, e non averne nessuna; lo stesso conoscere per mezzo della negazione, e non conoscere affatto. Chi è stato così stolido, da credere di potere conoscere un obbietto per semplice e pura negazione? Ma chi altresì negherà, che noi possiamo parecchie cose affermare di un oggetto, senza nondimeno potere determinare la sua propria essenza, per altra maniera, che per l'opposizione, la quale ha con altri oggetti, ossia per mezzo della negazione?

120. Peraltro, come vuole il Gerdil (e tutto si riduce a questo) provare, che noi abbiamo un' idea positiva ed una intuizione dell'infinito? Cominciando colla distinzione, comunemente fatta dagli Scolastici, tra quello, che può essere aumentato in infinito *(infinitum in potentia)*, e quello, che è infinito, e perciò non può aumentarsi *(infinitum actu)*, prende poi a dimostrare, per l'esempio dello spazio, che noi abbiamo una idea positiva non solo dell' *infinitum in potentia*, ma anche dell' *infinitum actu*. Ma come vuole ciò dimostrare dello spazio? È lo spazio forse un *actu infinitum?* Egli lo asserisce. Il Locke, contro il quale il Gerdil disputa, avea conceduto, che noi pensiamo uno spazio senza limiti. Ora, egli continua: non può negarsi, che sia infinito ciò, che non ha limiti; e quindi pensiamo lo spazio come attualmente infinito (1). Il Locke concede anche, che lo spazio, che nella nostra rappresentazione estendiamo oltre ogni limite, lo concepiamo del resto come conforme allo spazio limitato, conosciuto per esperienza; e da ciò argomenta il Ger-

(1) Ce qui n'a point de bornes, est actuellement infini; donc l'idée d'un espace sans bornes est l'idée d'une space infini. *Défense. Sect. 6. ch. 3. n. 8.*

dil , che l' idea dello spazio illimitato debba essere positiva nello stesso modo, che è l' idea dello spazio limitato. Intanto, così conchiude: sia positiva o no, basta, che la sia una conoscenza reale, e tale, che non venga acquistata coll' incremento di quantità determinate, perchè con questo crolla tutto il sistema lockiano.

Sia pure così; ma se si vuole provare ciò, che in difesa del Malebranche doveva essere provato , non solo contro il Locke, ma anche contro la Scolastica, non possiamo noi preterire di cercare , se abbiamo o no una idea positiva, quando pensiamo uno spazio senza limiti. In primo luogo adunque dal pensare noi lo spazio, che travalica ogni limite , come conforme allo spazio limitato , seguirebbe bensì che avremmo una idea positiva di una cosa, che fosse senza limiti, ma non già che l' avremo della cosa stessa, in quanto è senza limiti. Lo spazio , come spazio , ci sarebbe noto per una idea positiva; ma la sua infinità ci sarebbe nota solamente per la negazione : e noi non potremmo rappresentarci lo spazio infinito nella sua infinità, se non per la opposizione, che ha collo spazio limitato. Ma potremo poi concedere, che lo spazio, non solamente possa essere aumentato in infinito, ma sia infinito attualmente ? Abbiamo già veduto in qual modo il Gerdil lo voleva dimostrare; ma egli lo vuole altresì confermare dicendo, che l' infinito *in potentia* presuppone l'infinito *actu;* giacchè, siccome la materia non sarebbe divisibile in infinito, se non acchiudesse parti moltiplicate in infinito, così non potremmo, nel nostro pensiero , connettere una parte dello spazio all' altra, se non avessimo l' idea dello spazio infinito, che racchiude tutte quelle parti.

Concediamo per poco, che la materia, per essere divisibile in infinito, debba contenere parti moltiplicate in infinito; seguirebbe forse da ciò, che ogni cosa, capace di aumentarsi in infinito, supponga un infinito della stessa specie attualmente esistente? In nessun modo. Il Gerdil non potrà negare, che ai corpi, che esistono, se ne possano aggiungere altri senza fine; ma questo suppone forse, che corpi moltiplicati in infinito esistano già in qualche luogo attualmente? E la durazione dell' universo non può crescere in infinito? Eppure le parti di questa durazione, che si succedono in infinito, non esistono già attualmente.

Certamente, ci si risponderà; ma egli è proprio del tempo, che le sue parti non coesistano, cominciando l' una, mentre l' altra cessa di essere: al contrario i corpi multiplicati in infinito dovrebbero essere rinchiusi da uno spazio.

E di fatto questo è il pensiero del Gerdil: il quale opina, come il Kant, essere lo spazio un infinito, in cui, mentre tutti i corpi ora esistenti occupano ognuno la sua parte, altri corpi senza fine potrebbero trovare il loro posto: colla differenza tuttavia, che il Kant considera lo spazio infinito, come una intuizione pura, e perciò vuota; laddove il Gerdil lo considera come una cosa reale. Ma non è forse anche erroneo questo considerare come un che di reale lo spazio per sè, ossia prescindendo dai corpi? Per fermo, al di dentro del mondo dei corpi, lo spazio è una cosa reale; ma, al di fuori di questo mondo, lo spazio non è altro, che una possibilità. Che fuori del mondo esistente possano essere prodotti sempre più corpi, e che quelli che esistono possano essere sempre più rimossi gli uni

dagli altri, ciò è vero; ma ciò non suppone in verun modo uno spazio, che sia attualmente infinito, ma soltanto uno spazio attuale, che può essere, come i corpi e la distanza tra loro, aumentato sempre più. Al primo argomento dunque del Gerdil: « Pensiamo uno spazio senza limiti; ma ciò, che è senza limiti, è anche infinito; » rispondiamo: lo spazio *reale* ed il tempo *reale* sono da noi pensati necessariamente come limitati, e quindi come finiti; lo spazio poi ed il tempo non ancora determinato sono pensati certamente senza limiti determinati, e soltanto lo spazio *possibile* fuori del mondo attuale, ed il tempo *futuro* sono pensati senza fine; e quindi nè lo spazio nè il tempo pensiamo, come un attualmente infinito *(actu infinitum)*. E, se vogliamo parlare con esattezza, noi non abbiamo alcun concetto, che ci rappresenti uno spazio infinito ed un tempo infinito; ma abbiamo soltanto la cognizione, che lo spazio ed il tempo sono quantità, che possono essere aumentate in infinito.

421. Il Gerdil veramente opina, che la ragione, per la quale si nega la possibilità di pensare uno spazio infinito, sia, perchè la persona non sel possa rappresentare colla immaginativa. Ma noi parliamo delle rappresentazioni intellettuali, e diciamo: ciò, che non può essere, non può neppure essere pensato; e quindi non può essere veduto dall' intelletto, come non può essere rappresentato dall' immaginativa. Ora uno spazio *attuale*, che sia illimitato, non è meno impossibile di quello, che sia un tempo attuale senza misura. Di vero, che cosa è lo spazio attuale, se non il luogo occupato dai corpi, e la distanza esistente tra questi corpi medesimi? Questi luoghi però e queste

distanze sono necessariamente finiti; e finito è quindi altresì il loro complesso, ossia lo spazio reale. Noi non pensiamo, se non quello, che è; cioè la *possibilità* risultante dalla natura delle cose; val quanto dire, che lo spazio reale possa aumentarsi senza fine, come possono essere aumentati i corpi, quanto alla loro estensione e alla loro scambievole distanza. Che se il Gerdil insiste tanto sul pensarsi da noi lo spazio come un infinito attuale, ciò potrebbe forse originarsi dall' essersi lasciato indurre dal Malebranche a scambiare lo spazio colla immensità di Dio; e se chiama spesso questo suo spazio infinito eziandio una *estensione* senza limiti, è malagevole, il non rammentarsi del primo attributo dell' unica sostanza dello Spinoza, benchè il Gerdil certamente fosse lontanissimo dal volerla anche solo accennare. Ma prescindiamo da ciò, e concediamo pure, che possa pensarsi uno spazio reale illimitato: di più consentiamo ancora, che questo spazio illimitato sia, al pari della nostra atmosfera, ripieno di aere e di luce, penseremmo perciò l' infinito, di cui cerchiamo, rappresentandoci questa illimitata estensione e queste masse smisurate? In nessun modo. Si desse pure, dice S. Tommaso, un corpo infinito, questo non sarebbe, che un infinito a rispetto della *quantità;* ma la vera infinità, quella cioè, che enunciamo di Dio, è l' infinità quanto all' *essenza* ed all' *essere* (1). Quelle masse di aria e di luce, benchè

(1) Aliud est esse infinitum secundum essentiam et secundum magnitudinem. Dato enim, quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem utpote ignis vel aër, non tamen esset infinitum secundum essentiam, quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam et ad aliquod individuum per materiam. *S. p.* 1. *q.* 7. *a.* 3.

infinite nella loro quantità, sarebbero tuttavia limitatissime quanto all' essere; giacchè, possedendo soltanto le realità proprie alla loro specie, sarebbero prive di quelle degli altri corpi, e di più delle perfezioni degli esseri spirituali. Questo deve valere anche più dello spazio, il quale, ancorchè fosse una cosa reale prescindendo dai corpi, non sarebbe certamente una sostanza. Quindi il Gerdil non avrebbe giammai provato quello, che doveva provare, se anche si concedesse tutto quello, che disse intorno allo spazio. Imperciocchè quell' infinito, mediante la cui conoscenza si conoscono, secondo lui, tutte le cose, è appunto l' infinito quanto all' essenza: è l' essere senza limitazione (l'être sans restriction). Di questo dunque e non già dell' estensione senza limiti, avrebbe dovuto dimostrare, che noi lo conosciamo per sè stesso, e non per l'opposizione, che ha col finito; e ciò avrebbe dovuto provare tanto più, quanto che gli Scolastici, voluti da lui confutare, provano, appunto dall' infinità dell' essere, l' impossibilità di conoscere l' assoluto direttamente (n. 378).

VIII.

Se le cose vengano da noi conosciute nell' ordine, in cui nascono e sono.

422. Il Gerdil conchiude il suo Trattato con un passo del Malebranche, nel quale questi avrebbe dimostrato decisivamente quella sua asserzione; che noi cioè conosciamo l'infinito prima del finito. Il passo è il seguente: « Noi pensiamo l' essere infinito per questo solo, che pensiamo l' essere, senza determinare se sia

finito od infinito; ma, per concepire l'essere finito, dobbiamo necessariamente separare qualche cosa dalla rappresentazione universale dell'essere, la quale per conseguenza deve andare innanzi all'altra. Quindi la mente non conosce niente, se non nella idea dell'infinito stesso; e questa idea non si forma già, come opinano i filosofi, per la riunione e confusione di tutte le idee degli esseri particolari; anzi, al contrario, le idee particolari non sono, che partecipazioni della idea universale dell'infinito: nella stessa maniera, che Iddio non riceve già il suo essere dalle creature, ma tutte le creature non sono, che partecipazioni imperfette dell'essere divino (1). »

In queste poche proposizioni del Malebranche troviamo riunite le due opinioni, che più di ogni altra hanno indotto in errore i seguaci della filosofia sintetica. La prima consiste nello scambio dell'assoluto e del infinito coll'universale e coll'indeterminato. Nel concepire l'essere, senza pensare se sia finito od infinito, abbiamo bensì la rappresentazione dell'essere universale ed indeterminato, ma non già quella dell'essere assoluto ed infinito; il concetto poi di un

(1) Rien n'est plus vrai, que le raisonnement du P. Malebranche, que nous avons l'idée de l'infini avant celle du fini. Car nous concevons l'Être infini de cela seul, que nous concevons l'Être, sans penser, s'il est fini ou infini: mais afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'Être, la quelle par conséquence doit précéder: ainsi l'esprit n'apperçoit aucune chose, que dans l'idée même de l'infini: et tant s'en faut, que cette idée soit formée par l'assemblage confus de toutes les idees des êtres particuliers, comme le pensent les philosophes, qu'au contraire toutes ces idées particulières ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini, de même que Dieu ne tient pas son être des créatures, mais toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de l'Être divin. *Défense. Sect. 6. ch. 3. n.* 11.

essere finito non lo acquistiamo già separando una qualche cosa dall'idea dell'infinito, ma aggiungendo all'essere universale ed indeterminato qualche cosa, per cui quello viene determinato. Ma intorno a ciò basti quello, che di sopra al §. VI., abbiamo recato dalla dottrina di S. Tommaso. L'altro errore, che troviamo nella dimostrazione del Malebranche, è la supposizione, che l'ordine, in cui le cose vengono conosciute, non possa essere altro, che quello, in cui nascono. Siccome l'essere divino non suppone già le cose, ma al contrario le cose suppongono l'essere divino quale ultima loro causa; così, crede egli, l'infinito non potersi conoscere dal finito, ma questo doversi da quello. Avrebbe certamente ragione, se parlasse della conoscenza divina; giacchè questa non può essere causata dalle cose, ma, come causa ideale delle cose, dev'essere prima di queste. Al contrario, in noi la scienza viene cagionata dalle cose; comincia da esse, e termina in Dio, causa di tutto. Questa è la dottrina, che S. Tommaso ripete in molti luoghi, e che da noi è già stata esposta di sopra più diffusamente (n. 219).

423. Per fermo se il Gerdil ed altri, che l'hanno seguitato, avessero posto mente a questa dottrina del santo Dottore, non avrebbero avuto ricorso ad un suo argomento per l'esistenza di Dio, a fine di difendere il loro principio, che noi conosciamo il finito dall'infinito. Questo argomento è preso dai diversi gradi dell'essere, i quali noi distinguiamo negli enti. Nelle cose, così discorre il Santo, si trova un più o meno bene, vero, nobile ecc. Questo più o meno si enuncia dei diversi enti, in quanto essi si avvicinano a quello, che,

in quanto tale, è il sommo; come p. e. più caldo è ciò, che si avvicina più al caldissimo. Esiste dunque un verissimo, un ottimo, un nobilissimo ecc.; e perciò un ente, che massimamente è ente (1). In queste parole trova il Gerdil apertamente definito, non solo, che nelle cose siano diversi gradi di perfezione, ma anche, che noi non possiamo distinguere questi gradi, se non confrontandoli colla somma perfezione, quale unica norma, secondo la quale possono essere giudicati. « Se è così (conchiude il Gerdil), si conosce prima la somma perfezione, e da essa ciò, che è più o meno perfetto (2). » Sicchè di nuovo S. Tommaso viene confutato coi proprii suoi principii.

Intanto il Gerdil medesimo si fa una obbiezione, tolta dall' esempio del più o meno caldo e del caldissimo, del quale si serve S. Tommaso. « Si potrebbe (così dice l'obbiezione) giudicare, che una cosa sia più calda dell' altra, senza avere un' idea del sommo calore. » E come risolve egli codesta difficoltà? Il calore, risponde, non è altro, che una sensazione dell' anima: questa può dunque ben giudicare, che la sensazione del calore, la quale ha presentemente, sia più forte di quella, che precedette, senza avere sperimentato la sensazione del massimo calore possibile. Al contrario, i diversi gradi di perfezione delle cose non

(1) Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum et verum, et nobile et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum et optimum et nobilissimum, et per consequens maxime ens. *S. p.* 1. *q.* 2. *a.* 3.

(2) Défense. Dissert. préliminaire n. 36. Principes métaphys. liv. 2. pr. 10.

sono, al pari del calore, modificazioni dell' anima; e quindi l' anima non può distinguerli secondo la sensazione, che sperimenta in sè stessa, ma può soltanto per mezzo del confronto, che ne fa colla perfezione somma. È davvero curiosa conchiusione codesta! L' anima non può distinguere i gradi della perfezione, che sono nelle cose, secondo la sensazione, che sperimenta in sè stessa; dunque deve acquistarne la conoscenza per mezzo del confronto colla somma perfezione. Ma, senza entrare in ciò più addentro, domandiamo se il Gerdil non avrebbe piuttosto dovuto conchiudere, che S. Tommaso abbia scelto nel calore un esempio per niente acconcio al suo intento. Se voleva dire, che i gradi superiori ed inferiori potevano soltanto conoscersi dal grado supremo, non avrebbe dovuto valersi come di un esempio noto, dei diversi gradi del calore; giacchè, per confessione del Gerdil, di questi non è vero, che gl' inferiori si conoscono dal supremo. Che cosa volea dunque dire il santo Dottore? Nient' altro da quello, che è contenuto nelle sue parole stesse. In tutto questo passo non si parla della *conoscenza* dei diversi gradi e del supremo, ma sì della loro *esistenza*. Ciò che S. Tommaso avea qui da dimostrare, e dimostrò realmente, si è: perchè esiste un più o meno bene, vero, nobile, deve anche esistere un ottimo, un verissimo, un nobilissimo; stantechè gradi diversi suppongono un grado supremo. Ora l' ottimo ed il verissimo non è altro, che il sommo essere, ciò che massimamente è; giacchè ogni bene ed ogni vero è bene e vero a misura che è (ha l' essere). In questo il Gerdil non poteva trovare il principio, che i gradi inferiori e superiori si conoscono

dal grado supremo, se non perchè era preoccupato col Malebranche dallo stesso pregiudizio; che cioè l'ordine, in cui da noi si conoscono le cose, deve corrispondere all'ordine del loro essere.

424. Vi sono tuttavia, dei dotti, i quali, non pure deducono, come il Gerdil, la intuizione dell'assoluto dai principii di S. Tommaso, ma vogliono ritrovarla presso di lui come sua propria sentenza; ed anch' essi ricorrono al passo testè considerato. E pure, prescindendo da tutto quello, che di sopra abbiamo detto, intorno alla teorica del santo Dottore riguardo alla conoscenza, essi avrebbero potuto conoscere la vera sua dottrina dalla *questione* stessa, a cui si appoggiano. Comincia S. Tommaso colla domanda: Se Dio viene da noi conosciuto per sè stesso, e quindi immediatamente; e risponde, come sempre, negativamente. Si fa poi l'obbiezione: *È immediatamente certo che esiste la verità; ora Dio è la verità.* Secondo l'opinione dei nostri avversarii, a questo argomento egli avrebbe dovuto rispondere: L'esistenza della verità è bensì immediatamente certa; ma non per questo viene da noi tosto con precisione conosciuto, essere la verità un ente per sè esistente, e propriamente lo stesso supremo ente, Iddio. In quella vece come risponde S. Tommaso? Egli dice: Che esista una qualunque verità, la verità in generale, è bensì immediatamente certo; ma non anche, che esista una verità somma. Questo ci diviene certo solo, perchè esiste un più o meno vero. Quindi per pensare il più o meno bene vero, perfetto, dobbiamo avere il concetto del bene, del vero, del perfetto; ma per nulla affatto il concetto del bene, del vero, del perfetto assoluto.

Ma vi è anche di più. Le proposizioni, che si adducono del santo Dottore, non solo non provano ciò, che vogliono provare i nostri avversarii: cioè conoscersi il sommo vero e bene, prima del più o meno vero e bene; ma non provano neppure, che noi dal più o meno bene conosciamo il bene e il vero assoluto. Di fatti dall' esistere gradi dell' essere, e quindi dei più o meno veri e beni, siegue bensì, che tra i veri ed i beni esista un sommo bene ed un sommo vero; ma non siegue già, che esista anche un bene e vero *assoluto;* un bene, un vero, un *essere senza limiti.* Ma se è così, dirassi, non siegue quinci neppure l' esistenza di Dio. Certamente no; e perciò appunto anche S. Tommaso non conchiude il suo argomento colla proposizione citata, doversi dunque dare una qualche cosa, che sia massimamente vera, bene ecc. Ma, per inferire dalle premesse l' esistenza di Dio, si continua con un assioma della filosofia, per quel tempo comunemente ricevuta, dicendo: « In ogni specie quello, che contiene in sè le proprietà della specie nel sommo grado, è la causa di tutto quello, che appartiene alla medesima specie; così p. e. la causa di tutto il calido è il fuoco, che tra tutti i calidi è il massimo. Dunque se tra tutto quello, che è, si dà un ente, che è in sommo grado, un essere supremo, un verissimo, un ottimo; si deve dare anche un ente, che per tutti gli enti sia la cagione dell' essere, della verità, di ogni perfezione. Ora questa suprema causa di tutto l' essere, di tutto il bene, di tutto il vero chiamiamo Dio. »

In questa maniera ha conosciuto S. Tommaso, dai diversi gradi dell' essere, Dio, come causa di tutte

le cose; ma non già perciò anche come l'*assoluto*. A questa conoscenza ci conduce nelle seguenti investigazioni, dimostrando, che quell'ente, che è la causa di tutto l'essere, deve racchiudere nella più pura semplicità ogni perfezione, e deve essere senza verun limite, cioè immenso, eterno, infinito. E siccome da queste sue proprietà deduce, che l'ente supremo è, in tutta verità, ma in una maniera totalmente diversa dagli altri, ente, vero e bene; così non tralascia di dimostrare, che esso non è causa di ogni essere nella stessa maniera, in cui il fuoco è la causa di ogni calido, e la luce la causa di ogni lucido. Siccome l'ente supremo, perchè racchiude in sè tutto l'essere, è, secondo tutta la sua essenza, diverso da qualsiasi essere (sopra ogni genere); così la causa suprema, perchè è causa di tutto l'essere, è diversa nel suo operare dall'operare di qualsiasi altra causa. Svolgeremo questo pensiero del santo Dottore, quando tratteremo della creazione: qui ci basti di avere ritrovato, anche in questa investigazione, quei medesimi gradi della conoscenza progressiva, che di sopra abbiamo accennati. Prima conosciamo l'esistenza e l'essenza delle cose finite; ma le conosciamo soltanto per quei concetti universalissimi dell'essere, del vero, del bene; poi, avendo conosciuto nelle cose i diversi gradi dell'essere, e con ciò acquistato i concetti dei generi, veniamo condotti a conoscere un ente supremo, che è l'unica causa di tutto quel moltiplice essere. Ma quando contempliamo il modo, in cui questo essere supremo, che è principio a sè stesso, contiene in sè l'essere ed ogni perfezione, allora soltanto acquistiamo il concetto dell'essere puro ed assoluto; e non lo

acquistiamo altrimenti, che elevando sopra loro stessi tutti i concetti del positivo, che conosciamo, per la negazione dei limiti, coi quali lo conosciamo. Per questa ragione disse di sopra S. Tommaso, quell'essere, che conosciamo prima di tutte ed in tutte le cose, importare il supremo universale, perchè in ciascuna cosa si ritrova. Ma quell' essere, che è la suprema causa di tutte le cose, non solamente non conoscersi insieme con ogni cosa, ma non potersi conoscere perfettamente nella sua proprietà da veruna cosa, perchè è superiore a tutte (n. 410).

425. Vero è, che in questo modo non potrà ragionare, se non chi giudica, intorno all' universale, secondo i principii del Realismo di S. Tommaso. Giacchè chi, seguendo la dottrina dei Formalisti, pensasse che l' universale, in quanto tale, sia realmente esistente nelle cose, potrebbe pure asserire, che quell' essere, che viene conosciuto da noi in primo luogo ed in tutte le cose, sia l' essere assoluto. Giusta i Formalisti, ciò, che apprendiamo con un concetto universale, esiste nelle cose, non come moltiplicato, ma come uno, che forma una moltitudine solo in quanto si manifesta o, come si esprime la moderna filosofia, si particolareggia nei varii individui. Applicando questo all' universale supremo, ogni essere, ogni vero, ogni bene singolare, nei diversi suoi gradi, non sarà altro, che la varia manifestazione dell' essere, del vero e del bene universale, che, come unica essenza o sostanza, è l' intimo fondamento di tutte le cose. In questa maniera soltanto si capisce, come l' assoluto sia il primo nella nostra conoscenza, e come sia contenuto, quale norma suprema, in ogni apprensione

intellettuale delle cose. Giacchè, avendo stabilito, che l' assoluto sia la sostanza universale di tutte le cose, e che queste, considerate nella loro individualità e limitazione, non siano, che puri fenomeni, l' assoluto deve considerarsi come il primo oggetto della nostra conoscenza, e come norma suprema di quella, essendo verissimo, che la conoscenza delle cose non è intellettuale, se non ne apprende l' essenza o la sostanza.

Al contrario, se quello, che è contenuto nel concetto universale, esiste negli individui, che per esso vengono appresi, come un moltiplicato, e se quindi l' universale, in quanto tale, non esiste, se non nella mente di chi lo apprende, anche le cose non saranno più manifestazioni o fenomeni varii di un unico ente, di un' unica sostanza; ma saranno altrettanti enti, altrettante sostanze particolari, delle quali ognuno ha il proprio suo essere, ed in questo suo essere il fondamento ed il principio dei suoi fenomeni. Dunque l' essere, che pensiamo in tutte le cose, è la sostanza propria di ciascuna, e perciò singolare. Lo pensiamo bensì come fondamento dei fenomeni, il quale, come tale, si ritrova in tutte le cose; ma non lo pensiamo in nessun modo come fondamento comune dell' essere di tutte le cose. Appunto dunque perchè le cose, dalla potenza creatrice di Dio, hanno ricevuto una essenza per sè sussistente, e per questa essenza sono affatto diverse da lui, possono eziandio essere conosciute per sè intellettualmente, ossia conosciute non solamente quanto ai fenomeni, ma eziandio quanto alla loro sostanza.

426. « Non già! (risponde qui il Gioberti); giacchè le cose, come create, sono dipendenti da Dio,

quanto alla loro sostanza stessa, e quindi non possono essere conosciute quanto alla loro sostanza, se non viene conosciuta quella loro dipendenza. » Ma questo non vuol dire altro, se non confondere la conoscenza intellettuale e vera colla più compiuta, che è possibile. Per conoscere l'essenza delle cose dai fenomeni, non è necessario conoscere in un tratto tutto ciò, che si racchiude, sia anche necessariamente, da quest' essenza. Diciamo: *per conoscerla dai fenomeni;* perciocchè se una essenza qualunque viene conosciuta per sè stessa, ossia viene veduta intuitivamente, si conoscerà anche tutto quello, che ad essa appartiene. Lo spirito puro dunque, il quale coi suoi sguardi penetra e l' essenza sua propria, e l' essenza di tutte le cose create, deve in essa conoscere fin dal principio, come tutti gli altri attributi, così anche quella dipendenza dell' essere, propria a tutte le creature. Per questa ragione, come insegnano i Teologi concordemente, la conoscenza, che hanno gli angioli di loro stessi e delle creature, è sempre accompagnata dalla conoscenza di Dio (n. 124).

Ciò nondimeno, secondo la dottrina egualmente comune degli Scolastici, anche questa conoscenza, che ha l' angelo di Dio, per le naturali sue forze, non è immediata, conoscendo anche egli l' essere puro ed assoluto solamente secondo l'analogia e l' opposizione, che ha col creato. Di quì si vede quanto lontani erano gli antichi Teologici dallo ammettere, che la nostra conoscenza debba corrispondere all' origine delle cose. Vedevano, senza dubbio, anch' essi, che allora soltanto il sapere è compiuto, quando il supremo principio dell' essere di tutte le cose è ancora il cominciamento e la norma della conoscenza ; ma in pari

tempo non era loro nascoso, che la condizione e qualità del sapere, finchè è puramente naturale, deve corrispondere alla condizione e qualità naturale di chi conosce. Spesso ricorre presso i medesimi un pensiero quanto profondo, tanto vero, purchè non s'interpreti nel senso della teorica delle emanazioni. Lo spirito per mezzo della creazione uscito da Dio, per mezzo della conoscenza deve ritornare a Dio sua origine. Ora questo ritorno deve cominciare da quel grado, in cui lo spirito stesso si trova collocato; giacchè della prima conoscenza si avvera, che essa non può avere per oggetto una cosa superiore all'essenza stessa del conoscente. L'angelo dunque comincia dal puro spirituale, cui intuisce in sè stesso, e da questo si solleva verso Dio tanto più facilmente, tanto più sicuramente e perfettamente, quanto gli sta più d'appresso. L'uomo, e converso, nel quale lo spirito è accoppiato al corpo in unità di natura, deve cominciare dal sensibile, per sollevarsi da questo allo spirituale, e, trascendendo lo spirituale stesso, arrivare a Dio.

CAPO III.

DOTTRINA DEI SS. PADRI SULLA MEDESIMA MATERIA.

427. Per difendere la cognizione immediata delle cose divine, spesso si ha ricorso alla dottrina dei SS. Padri. Il Gerdil si contenta, oltre di S. Agostino, di cui cita molti passi, a nominare Minucio Felice (1); ma ci rimette al Tomassino, il quale, nella sua *Dommatica,* non poco si diffonde sopra la presente qui-

(1) Défense. Diss. prélim.

stione (1). Anche lo Staudenmaier (2) ed il Klee (3) accumulano le citazioni così, che si potrebbe credere, essere la Scolastica, in questo punto almeno, in manifesta contraddizione colla filosofia dei SS. Padri. Nondimeno quanto è più importante questo punto di dottrina, dal quale tutta la filosofia prende il suo indirizzo, e quanto più intimamente è connesso con molte quistioni teologiche, tanto più è da aspettarsi, che, considerando più da vicino la cosa, anche qui si avveri ciò, che leggiamo nella Bolla di Sisto V: che cioè la Scolastica è derivata dagli ubertosissimi fonti della parola divina, e della tradizione dei Padri, e giova in ispecial modo a leggere con sicurezza e profitto gli scritti dei SS. Padri (4). Pertanto il dimostrare questo accordo, degli Scolastici coi SS. Padri nella presente materia, è pel nostro scopo di sì grande importanza, che non ci deve tornare grave quella minuta esposizione, che è inevitabile in siffatte investigazioni.

Dividiamo poi i passi dei SS. Padri, che ci vengono opposti, secondo il loro contenuto, in quattro diverse serie.

I.

In qual senso dai SS. Padri viene chiamata innata *la conoscenza di Dio.*

428. La più parte dei dotti, i quali ammettono una conoscenza *immediata* di Dio, la dichiarano anche per *innata;* ed alcuni vanno in ciò tanto innanzi, che asseriscono, l'anima umana venire creata coll' at-

(1) Theol. Dogm. lib. 1. c. 4.
(2) Dogm. Vol. 2. §. 20. pag. 57. e segg.
(3) Dogm. Vol. 2.
(4) Theolog. antica. Vol. ult. n. 39.

tuale pensiero di Dio, e non lo perdere giammai, benchè non ne abbia alcuna consapevolezza. Altri nondimeno si contentano di una conoscenza abituale. Secondo questi, l'anima, dalla sua origine, non ha la semplice facoltà di pervenire alla conoscenza di Dio, ma viene alla esistenza con una scienza di Dio, in lei quiescente. Questa scienza essere l'intimo fondamento della sua natura ragionevole, il lume intellettuale ed il seme di tutte le altre conoscenze; da lei svolgersi prima la immediata percezione, o lo spontaneo sentimento delle cose divine, chiamato dal Iacobi *fede*, la quale tuttavia nella continuata riflessione si eleva a chiara coscienza. Se poi si domanda, quale sia la causa di questa scienza o fede originaria, si risponde, che Dio si manifesta per sè stesso allo spirito da lui creato, e lo pone per ciò fin da principio in possesso della verità, per cui, ed in cui esso spirito conosce tutto quello, che conosce. Per ognuno di questi punti si allegano passi di SS. Padri: cominciamo da quei luoghi, nei quali si vuole, che si parli espressamente di una scienza innata di Dio.

S. Giustino dice: « La parola *Dio* non è un nome, ma è l' espressione di una persuasione, *ingenita* alla natura umana, di un ente innominabile (1). » Già di sopra (n. 227.) abbiamo veduto, come Clemente di Alessandria spieghi l' universalità della conoscenza del vero Dio da ciò, che essa sia *ingenita* all' uomo (2);

(1) Τὸ θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστι, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα. *Apoll. II. n.* 6.

(2) Τοῦ πατρὸς ἄρα καὶ ποιήτου τῶν συμπάντων ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως ἀντιλαμβάνεται πάντα πρὸς πάντων. *Strom. V. n.* 14. *Edit. Potter. p.* 729.

ed anche più precisamente parla S. Giovanni Damasceno. « Dio (dice egli) non ci ha lasciati in una totale incertezza; giacchè in tutti è stata da lui originalmente impiantata la conoscenza, che Dio esiste (1). Tertulliano poi attribuisce la conoscenza di Dio alla *doctrina naturae congenitae et ingenitae conscientiae tacita commissa* (2). »

429. Che cosa dunque risponderemo a cosiffatte testimonianze? In primo luogo, osserviamo che, quantunque questi Padri vi parlassero di una conoscenza *innata* di Dio in senso rigoroso, non si potrebbero tuttavia addurle in prova della conoscenza *immediata* di Dio. I nostri avversarii vogliono bensì, che la immediata conoscenza, da loro sostenuta, sia innata; ma potranno essi asserire, che ogni conoscenza innata sia anche immediata? Se Dio, come ha creato il primo uomo dotato di tutte le ricchezze del sapere naturale, così recasse alla esistenza l'anima di un bambino colla facoltà conoscitiva già formata, forsechè sarebbero perciò tutti i concetti, coi quali nascerrebbe cotesta anima, concetti immediati? Non sarebbero, come non erano quelli del primo uomo. Se rispondesse alla natura dell' uomo il conoscere Dio per se stesso, l' idea innata di Dio dovrebbe certamente essere un' idea immediata; ma se egli è proprio alla nostra natura il conoscere Dio per le sue opere, il sapere innato intorno a Dio, in quanto dovrà sempre rimanere naturale, sarà un sapere mediato, ossia un sapere,

(1) Πᾶσι γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι Θεὸν ὑπ' αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται. *De fide orth. lib.* 1. *c.* 1. *Cf. Teol. ant. Vol. II. pag.* 33.

(2) De testim. animae c. 5.

il quale si aggira in concetti rappresentanti direttamente e per sè qualche cosa creata, ed il divino non altrimenti, che secondo l'analogia e l'opposizione, che ha col creato. Gli Scolastici insegnano, che gli angeli non si procacciano la scienza loro naturale, ma che furono creati con quella. E ciò non gl'impedì di asserire, che anche gli angeli conoscano colle forze loro naturali Iddio, non già immediatamente, ma soltanto per le sue opere.

Vero è, che l'idea innata di Dio, qualora per mezzo di essa non lo conosciamo immediatamente, suppone altre idee, e quindi non può essere l' unica idea innata. Ma potranno forse i nostri avversarii provare, che, come fanno essi, anche i SS. Padri considerano la conoscenza di Dio per l' *unica* originaria, e fanno da quella dipendere ogni conoscenza, che abbiamo di noi e del mondo? Al contrario, noi vedremo ben presto, che i Padri, sopra i quali essi si appoggiano, se le loro parole dovessero spiegarsi di una scienza veramente innata, avrebbero dichiarata per innata, non pure l' idea di Dio, ma una intera falange di altri concetti. Lo Staudenmaier veramente assicura, che Minucio Felice non solamente suppone, che il concetto di Dio sia coesistente al nostro spirito, ma eziandio che, senza la coscienza di Dio, è impossibile la coscienza di noi stessi e del mondo. Ma Minucio non parla già della semplice coscienza, sì di una conoscenza più profonda tanto di Dio, quanto del mondo e di noi stessi. *Non recuso*, dice egli, *quod Caecilius adserere inter praecipua connisus est, hominem nosse se et circumspicere debere, quid sit, unde sit, quare sit; utrum elementis concretus, an potius a Deo factus,*

formatus, animatus. Quod ipsum explorare et eruere sine universitatis inquisitione non possumus, quum ita cohaerentia, connexa, concatenata sint, ut, nisi divinitatis rationem diligenter excusseris, nescias humanitatis (1). Con questo adunque non viene già insegnato, che i primi concetti, che abbiamo del mondo e di noi stessi, suppongano il concetto di Dio; ma che non possiamo avere una scientifica conoscenza dell' uomo e del mondo, se non abbiamo giuste rappresentazioni della Divinità. Del resto non si può comprendere come lo Staudenmaier, nella nota a questo testo, abbia potuto aggiungere: « lo stesso dice *Clemente Alessandrino;* » giacchè questo Padre, nelle medesime parole citate da lui, fa nascere, al contrario, la conoscenza di Dio dalla conoscenza di noi stessi: pensiero, nel quale spesso ci avveniamo leggendo gli scritti di lui (2).

Sendo dunque, che nessuno di questi Padri dichiari, quella conoscenza di Dio, che chiamano innata, essere inoltre la prima o tale, che da essa dipenda ogni altra conoscenza, non si potrà affermare, che nei passi citati si parli della conoscenza immediata di Dio, anche nella ipotesi, che la parola *innata* debba prendersi nel senso rigoroso.

430. Pure, i termini: conoscenza *innata*, *inserita* ecc. debbono forse intendersi nel senso letterale? S. Tommaso lo nega dicendo, chiamarsi innata la conoscenza di Dio, perchè ciò, per cui tanto facilmente

(1) Octav. c. 17.

(2) Ἦν ἄρα ὡς ἔοικε πάντων μέγιστον μαθημάτων τὸ γνῶναι αὑτόν· ἑαυτὸν τις ἐὰν γνώῃ, Θεὸν εἴσεται, Θεὸν δὲ εἰδὼς ἐξομοιωθήσεται Θεῷ. *Paedag. III.* §. 1.

arriviamo a questa conoscenza ci è innato. (n. 227). Per giustificare questa spiegazione, osserviamo, in primo luogo, che la parola, a cui si suole dare una sì grande importanza, cioè ἔμφυτος, *ingenitus, insitus*, si prende non rare volte in una significazione più larga, e non denota altro, che una cosa profondamente *radicata* o *impressa* e *scolpita*. Così la prende l' Apostolo S. Giacomo, esortando i fedeli a ricevere con mansuetudine la parola *insita* (1); così anche Origene quando dice, che *la generale corruttela ingenerò negli animi dei Gentili la persuasione, che gli idoli fossero Dei* (2). Parimente Arnobio ascrive la fede dei Pagani nei loro idoli ad una *cecità ingenita* (3); ed ogni dizionario alquanto diffuso potrà somministrare simili esempii nella letteratura profana. Dipenderà dunque dal contesto, se la parola debba prendersi nel senso rigoroso ed originario, ovvero nel senso largo e derivato.

Ritornando dunque ai passi testè allegati, S. Giustino avea detto, che le parole: Padre, Dio, Creatore, Signore ecc. non sono già nomi, ossia termini, che significano l' essenza di Dio; ma piuttosto sono denominazioni derivate dai benefizii e dalle opere di Dio, e poco dopo soggiunge la parola, a cui si ricorre. Sono alquanto oscure; ma dal contesto or ora recato apparisce, che debbono prendersi nel senso, che anche il nome *Dio* non esprima già l' essenza

(1) Δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον. *Iac.* 1, 21.

(2) Ἡ διαστροφὴ δεδύνηται . . . . τοῖς πολλοῖς ἐμφυτεῦσαι. *Cont. Cels. lib.* 3. *n.* 40.

(3) Homines.... caecitate ingenita nequeuntes videre audent asseverare, furiosi, quod vos credere non erubescitis sani. *Cont. Gent. lib.* 1. *n.* 7.

divina , ma sia scelto per significare la persuasione inerente nell' uomo di un ente innominabile. Qui adunque non si parla per nulla dell' origine della conoscenza di Dio, e la prova, che si desume da questo passo, si fonda solamente sopra la voce ἔμφυτος, la quale può intendersi nel senso più largo , senza che ne venga per ombra indebolito il pensiero di S. Giustino. Essendo , inoltre , molto verosimile , che la parola φύσις qui non significhi *natura,* ma , come spessissimo tanto presso i Padri, quanto presso gli Scolastici, importi *genere,* si potrà quel luogo bene tradurre : *la persuasione profondamente radicata nel genere umano.*

431. Non va allo stesso modo la cosa, quanto ai passi citati di Clemente Alessandrino e di Giovanni Damasceno. In essi si vuole additare l' origine della conoscenza di Dio; e quindi le parole *innata* ed *insita* dovranno prendersi nel senso più rigoroso. Peraltro, attenendoci alla spiegazione di S. Tommaso, non ci allontanerèmo gran fatto dal senso primitivo e rigoroso della parola. Perciocchè la voce greca ἔμφυτος, e le latine *insitum, innatum, ingenitum*, non significano , nel senso loro primitivo , precisamente ed unicamente ciò; *con cui* un ente *nasce,* ma valgono ciò, che *in* un ente si genera *da* lui stesso, e *non gli avviene dal di fuori.* Siccome dunque, in quel senso più largo, ciò, che è dentro ed interiore, viene opposto a ciò , che è alla superficie ed all' esteriore; così, nel senso più stretto , ciò, che è naturale , indeliberato e necessario, viene opposto a ciò, che dipende dalla propria od altrui libera attività, e da circostanze più o meno fortuite. Peraltro le versioni latine dei Padri

voltando la parola greca ἔμφυτος quasi sempre colla latina *insitum*, è da osservarsi, che *notio insita*, chiamata dai Greci eziandio, senza giunta, ἔννοια o πρόληψις, significa propriamente un concetto, che il discepolo già possiede, ma che ha bisogno di essere esplicato (1). Sono questi cioè quei concetti, coi quali anche gli incolti apprendono le cose, quanto alla loro essenza, e le distinguono quindi rettamente l' una dall' altra; tuttavia senza potersi dar conto del contenuto da questi concetti, e senza potere definire l' essenza delle diverse cose. Gli Scolastici li chiamano *simplicia*, perchè per mezzo di essi apprendiamo l' essenza delle cose con un pensiero semplice, e non secondo i diversi suoi contrassegni ed attributi. Per *notiones insitas* si significano dunque quei concetti, che acquistiamo senza istruzione e senza studio; giacchè se con questa espressione si fosse voluto denotare concetti innati, Cicerone non avrebbe detto, dedurre Platone dalla *moltitudine* delle *notiones insitae*, che l' anima le rechi seco dalla origine della sua esistenza, credendo esso Platone impossibile, che l'anima del fanciullo acquisti, colla propria sua attività, un così gran numero di idee (2). Non ci allontaniamo quindi dalla propria significazione delle parole, se per ἔννοιαι ἔμφυτοι intendiamo quelle rappresentazioni, che l' intelletto forma per la sua spontanea attività. Ora siccome l' intelletto,

(1) Notionem appello, quod Graeci tum ἔννοιαν tum πρόληψιν dicunt: ea est insita et ante percepta cuiusque formae cognitio, enodationis indigens. *Cic. de Top.* c. 7. (n. 31.).

(2) Nec vero fieri ullo modo posse, ut a pueris tot rerum atque tantarum insitas et quasi consignatas in animis notiones, quas ἐννοίας vocant, haberemus, nisi animus, antequam in corpus intrasset, in rerum cognitione viguisset. *Cic. Tusc. lib.* 1. c. 24.

eziandio in questa attività inavvertita, operando secondo la legge in esso posta, conosce l'essenziale delle cose dall'accidentale, senza essere perciò difeso, per questi primi concetti, da erronei giudizii, intorno alle cose medesime; così esso conchiude, per la stessa legge, anche nel suo discorrere inavvertito, dalle opere della creazione e dalla propria interna sua esperienza, alla esistenza del Creatore di tutte le cose, senza potere penetrare il contenuto del concetto, che di esso acquista siffattamente, che possa con sicurezza giudicare di ciò, che ad esso corrisponda, o con esso ripugni. Ecco ciò, che, seconda il nostro avviso, è la *notio Dei insita,* ossia il conoscimento di Dio spontaneo, ma per anche non isvolto.

Noi pertanto affermiamo, il pensiero, sopra cui si fondano questi e molti altri passi dei SS. Padri, dei quali fra breve parleremo, essere il seguente: La conoscenza di Dio si va formando dalla stessa natura ragionevole dell'uomo, sicchè non debba venirgli dal di fuori, nè acquistarsi con un faticoso studio. Questo appunto è quanto asserisce S. Tommaso dicendo: « La conoscenza di Dio si chiama innata, perchè l'uomo dalla sua origine ha tutto, che è necessario per potere ad essa pervenire, e pervenirvi senza difficoltà. » Con ciò viene esclusa la necessità, non solo di una illustrazione interna veramente soprannaturale, ma eziandio di una rivelazione esterna, anzi se non di ogni consorzio altrui, almeno di una espressa istruzione; ma non si asserisce in nessun modo, che la conoscenza di Dio nasca prima di ogni altra, e quindi senza la precedente cognizione delle creature. Vediamo ora se questa spiegazione, derivata dal valore dei termini

usati dai Padri, non venga anche confermata dal contesto, in cui quei termini stessi si trovano.

432. Clemente Alessandrino, a cui si ricorre con grandissima fidanza, non chiama neppure innata la conoscenza di Dio; ma dice soltanto, che noi conosciamo Iddio ἐμφύτως. Questo, secondo la nostra spiegazione, vuol dire lo stesso, che *puramente da noi stessi*, o, come dice la versione latina, *per una facoltà a noi inerente (vi insita)*. Che se Clemente lo avesse inteso in altro senso, non avrebbe aggiunto, quasi dichiarandolo: καὶ ἀδιδάκτως, cioè senza instruzione. Confrontiamo questo passo con un altro di S. Cirillo Alessandrino. Osserva egli, che anche Giuliano diceva, avere gli uomini la conoscenza di Dio, non per l' istruzione, ma dalla natura (1); e poco dopo esprime lo stesso, dicendo, *essere quella conoscenza qualche cosa, che impariamo non dalla istruzione, ma da noi stessi* (2). È dunque chiaro, che presso Cirillo è lo stesso sapere una cosa dalla natura ed averla imparata da se stesso; giacchè l' αὐτομαθὲς corrisponde al φύσει, come l' ἀδίδακτον all' οὐ δίδακτον. Ora nessuno negherà, che in questo contesto φύσει significhi lo stesso che ἐμφύτως. E quindi resta confermato, che Clemente abbia chiamato la conoscenza di Dio una conoscenza, la quale si svolge in noi stessi e da noi stessi, ma non perciò che ci sia innata.

Nel testo addotto adunque Clemente esclude bensì l' istruzione, ma non già la propria nostra riflessione; ed in un altro luogo, citato dal Tomassino, spiega

(1) Ὅτι οὐ δίδακτον, ἀλλὰ φύσει τοῦτο (τὸ εἰδέναι τὸν θεὸν) τοῖς ἀνθρώποις ὑπάρχει. *Contra Iul. lib. II. p. 52. Edit. Paris.*

(2) : . . . ἀδίδακτόν τι χρῆμα καὶ αὐτομαθές.

inoltre abbastanza chiaramente, che la conoscenza di Dio, comune a tutti gli uomini, nasce dalla *riflessione sopra le opere di Dio*. È poi oltre di ciò molto strano il volersi, che Clemente, testificando la diffusione della conoscenza di Dio tra tutti gli ordini della società umana, e fra tutti i popoli, abbia con ciò solo anche dichiarato, essere quella una conoscenza innata ed immediata. Avendo egli detto: *Ogni popolo dunque nel Levante, ogni popolo nell' Occidente, nell' Austro e nel Borea, tutti hanno una medesima rappresentazione del fondatore di questo regno* (1), aggiunge immediatamente, quale ragione del riconoscere tutti la Signoria di Dio: *perchè gli universalissimi suoi effetti si estendono in eguale maniera sopra di tutto* (2): aggiunta, la quale il Tomassino certamente non avrebbe dovuto tralasciare. Qui dunque Clemente stesso ci addita l' origine della πρόληψις *(notio insita)*. Ma chi in ciò non riconoscerà la dottrina dell' Apostolo; avere cioè i Gentili conosciuto Iddio, anche senza Mosè e senza i Profeti, perchè la sua virtù e la sua divinità si manifestano nelle sue opere? chi non rammenterà il detto del Salmista: *I Cieli narrano la gloria di Dio, ed il firmamento annunzia le opere delle sue mani?*

433. È pertanto fuori di dubbio, Clemente non avere voluto dire altro, se non che la nostra natura razionale è cosiffatta, che possiamo con facilità conoscere Dio dalle sue opere. Nella stessa maniera deve

(1) O se si vuole: rappresentazione originaria, *μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πρόληψιν*. V. tutto il passo di sopra al n. 227.

(2) . . . . *εἴ γε καὶ τὰ καθολικώτατα τῶν ἐνεργημάτων αὐτοῦ διαπεφοίτηκεν ἐπ' ἴσης πάντα. Stromm. V. n. 14. p.* 729.

anche interpretarsi S. Giovanni Damasceno, quando dice, esserci *naturalmente insita* la cognizione della esistenza di Dio; giacchè, alquanto dopo, adduce appunto questo come ragione, perchè la *maggior parte* dei Gentili abbia conosciuto Iddio (1). Se anche tutti gli uomini, senza eccezione, sempre conoscessero Iddio, non si potrebbe da ciò inferire, che l' idea di Dio sia innata, e molto meno che sia immediata; ma se non solo la potenza di conoscere Dio, sì la conoscenza stessa ci fosse ingenita, non solamente *la maggior parte* dei Gentili, ma *tutti* i Gentili, senza eccezione, avrebbero dovuto conoscerlo.

Non già (ci si oppone); giacchè solo l' idea dell' essere assoluto ci è ingenita: e con questa può benissimo avvenire, che parecchi uomini non giungano ad una conoscenza o cognizione, consapevole a sè, del Dio vivo e vero. Sia pure; ma qui parliamo di ciò, che hanno insegnato i Padri; e questi o non hanno per nulla insegnato una conoscenza innata di Dio, o l' hanno insegnata tale, che per mezzo di lei Iddio si conosca quale Creatore e Reggitore del mondo. Ciò è chiaramente espresso dai passi citati, ed ancora da quelli, che si citeranno più innanzi. Quelli dunque tra essi, che insegnano, avere bensì la maggior parte degli uomini, ma non tutti, la conoscenza di Dio, fanno bene comprendere, che per quello, che chia-

(1) Ὅτι μὲν οὖν ἔστι Θεὸς τοῖς μὲν τὰς ἁγίας γραφὰς δεχομένοις, τήν τε παλαιὰν καὶ καινὴν διαθήκην φημὶ, οὐκ ἀμφιβάλλεται· οὔτε δὲ τοῖς τῶν ἑλλήνων πλείστοις· ὡς γὰρ ἔφημεν ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι Θεὸν φυσικῶς ἡμῖν ἐγκατέσπαρται. *Tom. I. De fide orth. lib.* 1. c. 3.

mano innato, non intendono già la conoscenza stessa, ma soltanto la potenza di acquistarla.

S. Giovanni peraltro, non solo nel passo citato testè, ma anche in altri parla della colpa dei Gentili nel non avere conosciuto Iddio ; ed in generale fu assai mal consigliata idea l' addurre appunto questo Santo Padre, come mallevadore della immediata conoscenza delle cose divine , quando egli anzi si è espresso con somma chiarezza e precisione, intorno alla natura ed alla origine del sapere umano, nè ha temuto di professare, con Gregorio di Nazianzo, la filosofia aristotelica in questa materia , come in molte altre. Secondo lui « *l' intellettuale* cognizione dello spirito puro si distingue dalla cognizione *razionale* dell' uomo, composto di corpo e d' anima, in questo, che nella prima s' intuisce la verità con un semplice sguardo dello spirito; laddove nella seconda la verità non si attinge, se non per mezzo di moltiplici concetti e del pensare discorsivo (1). » Dichiara inoltre come dall' essere l' anima nostra circondata dal corpo, come da un viluppo, si origina il non conoscersi senza viluppo da lei l' intelligibile in sè stesso , ma conoscersi soltanto per mezzo delle cose corporali (2). E,

(1) Ἔστιν δὲ αὕτη (ἐνέργεια φυσικὴ) ἡ νοερά, ὡς ἐπὶ ἀγγέλων καὶ πασῶν τῶν ἀσωμάτων οὐσίων ἁπλῇ προσβολῇ νοούντων, ἡ λογικὴ, ὡς ἐπὶ ἀνθρώπων τῶν ἐκ ψυχῆς ἀσωμάτου καὶ σώματος συντεθειμένων οὐχ ἁπλῇ, ἀλλὰ ποικίλῃ καὶ διαλογιστικῇ προσβολῇ νοούντων. **Tom. I.—Inst. elem. ad dogm. c. 8.**

(2) Ἐπειδὴ διπλοῖ ἐσμεν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος κατεσκευασμένοι καὶ οὐ γυμνὴ ἡμῶν ἐστιν ἡ ψυχὴ, ἀλλ' ὡς ὑπὸ παραπετάσματι καλύπτεται, ἀδύνατον ἡμᾶς ἐκτὸς τῶν σωματικῶν ἐλθεῖν ἐπὶ τὰ νοητά. **Tom. 1. De imag. Orat. 3. n. 12.**

come, dice Gregorio il Teologo, per quanto lo spirito si sforzi di elevarsi liberamente sopra le cose corporali , in nessun modo non gli viene fatto : a lui le cose invisibili di Dio, fino dalla creazione del mondo, sono divenute conoscibili e visibili dalle cose create » (1). « Noi non possiamo apprendere lo spirituale immediatamente; ma dobbiamo ad esso sollevarci da quello , che ci è più vicino , cioè dal sensibile. » « Le rappresentazioni, che riceviamo dalle cose corporee, per mezzo dei sensi, vengono accolte dalla fantasia e quasi tramandate all' intelletto. Allora soltanto nasce la conoscenza intellettuale e la scienza conservata nella memoria; la quale scienza racchiude i due elementi cioè il sensibile e l' intellettuale (3). »

434. Nei passi dei SS. Padri, che si adducono in difesa della conoscenza immediata di Dio , come in molti altri, che si sarebbero potuti aggiungere, l'idea di Dio viene chiamata inerente , insita e parecchie volte anche ingenita ; in nessuno nondimeno viene espresso ciò, che propriamente si vuole coll' asserire le idee innate. Nessuno dei Padri, per quanto sappia io, dice con parole espresse, che l' anima venga creata o nasca colla conoscenza di Dio. Presso il solo Arnobio si trova un passo di questa specie. Lo Stauden-

(1) Φησὶ γοῦν ὁ θεοῤῥήμων Γρηγόριος, ὅτι πολλὰ κάμνων ὁ νοῦς ἐκβῆναι τὰ σωματικά, πάντη ἀδυνατεῖ, ἀλλὰ καὶ τὰ ἀόρατα τοῦ Θεοῦ κ. τ. λ. *Ibid. or.* 1. *n.* 11.

(2) — — ἀδυνατοῦμεν ἀμέσως ἐπὶ τὰς νοητὰς ἀνατείνεσθαι θεωρίας, καὶ δεόμεθα οἰκείων καὶ συμφυῶν ἀναγωγῶν. *Ibid.*

Τὸ μὲν οὖν φανταστικὸν διὰ τῶν αἰσθήσεων ἀναλαμβανόμενον τῶν ὑλῶν παραδίδωσι τῷ διανοητικῷ ἢ διαλογιστικῷ (ταὐτὸν γὰρ ἀμφότερα·) ὃ καταλαβὸν καὶ κρινὰν παραπέμπει τῷ μνημονευτικῷ. *De fide orth. lib.* 2. *c.* 20.

maier lo riferisce colle seguenti parole: « Voler provare l'esistenza di Dio è quasi lo stesso, che confutarla. Giacchè dove è l'uomo, che, al suo ingresso nel mondo, non porti seco il concetto di un cosiffatto reggitore? A cui non è ingenito *(ingenitum)?* A cui dal seno della sua madre non è improntato *(affixum, impressum, insitum)*, che vi sia un Re, un Signore, il quale governa tutto quello che esiste? »

Tralasciamo qui di osservare, che lo scritto di Arnobio, ancora catecumeno, contro i Gentili, non tanto contiene trattati, da cui si svolgano in istile dottrinale e pacato le verità cristiane, quanto esprime piuttosto gli slanci eloquenti di un animo di recente infiammato dalla Fede; neppure vogliamo osservare, che le parole, *ingenitum, insitum* non possono prendersi nel senso rigoroso, mentre Arnobio stesso poco prima, come già notammo, attribuiva l'errore degli idolatri ad *una cecità ingenita;* ma stiamone al testo, che ci viene opposto. Lo Staudenmaier peraltro, voltando il testo originale, ha preferita una paroletta, la quale è affatto decisiva nella nostra quistione. Arnobio non dice: *dal seno della madre;* ma « *pressochè dal seno della madre* » *ci è impresso, esistere un Re ed un Signore, che governa le cose tutte.* Se dunque Arnobio aggiunge qui la paroletta *pressochè,* possiamo e dobbiamo piuttosto sottintendere la stessa paroletta nella proposizione immediatamente precedente, e leggerla, o spiegarla come siegue: *l'uomo pressochè nasce coll' idea di Dio Signore* (1). Questo poi che altro significa, se non

(1) Quisquisne est hominum, qui non cum istius principis notione diem primae nativitatis intraverit, cui non sit ingenitum, non affixum, immo ipsis *poene* in genitalibus matris non impressum, non

che l' uomo nasce colla potenza di conoscere Iddio, non solamente in qualsiasi modo, ma di conoscerlo ancora con somma facilità.

In che modo poi l' uomo possa conoscerlo con facilità, Arnobio lo addita esortando subito dopo i Gentili a considerare, di chi sia il mondo, che essi abitano. *Mundus iste,* sono le sue parole, *in quo degitis, cuius est? aut quis eius vobis attribuit fructum possessionemque retinere? Quis, ut subiectas res cernere, ut contrectare, ut considerare possetis publicum istud lumen dedit?..... Nonne cogitatio vos subit, considerare, disquirere in cuius possessione versamini? cuius in re sitis? cuius ista sit quam fatigatis terra?.....*

Sarebbe qui il luogo di esaminare ancora, che cosa intenda Tertulliano per *testimonia animae,* ossia per quella dottrina, che è *naturae et congenitae et ingenitae conscientiae tacita comissa;* ma ne potremo meglio giudicare, considerando queste parole nel loro conserto con tutta la dottrina di Tertulliano.

II.

Se la conoscenza spontanea di Dio, della quale parlano i SS. Padri, sia innata ed immediata.

435. Per difendere la intuizione intellettuale delle cose divine, si citano, non solo quei passi dei SS. Padri, nei quali la conoscenza di Dio viene chiamata innata, ma più ancora quelli, nei quali vuolsi, che essa sia significata con espressioni equivalenti. E qui

insitum, esse regem ac dominum cunctorum, quaecunque sunt, moderatorem? *Adversus Gent. c. 33.*

si adducono tutte quelle testimonianze, colle quali altrove abbiamo provato, che i Padri, oltre la conoscenza soprannaturale, ammettono eziandio una conoscenza naturale di Dio (1). Ivi noi abbiamo distinta una doppia conoscenza naturale: la *spontanea*, e quella che si esplica *per discorso*. Nondimeno siccome allora si trattava solo di provare, che l' uomo può conoscere Iddio, senza la grazia soprannaturale, e senza la rivelazione, abbiamo colà lasciato indeciso, se quella conoscenza spontanea nasca in noi senza un qualsiasi nostro pensare, ovveramente richiegga un pensare riflesso sopra le opere di Dio. Se si esclude qualunque pensare, anche quello, di cui non abbiamo coscienza, allora, ma soltanto allora, esisterebbe in noi una conoscenza di Dio, non prodotta da noi, la quale o sarebbe innata, o da pareggiarsi alla innata. Ora di una cosiffatta conoscenza varrebbe ciò, che di sopra fu osservato, intorno alla idea innata: si potrebbe questa cioè chiamare immediata, in quanto non sarebbe acquistata per mezzo di raziocinio; ma non per questo sarebbe eziandio necessariamente un intuito dell' assoluto, giacchè in essa Iddio potrebbe essere appreso con concetti derivati dalle creature. Intanto crediamo potere mostrare, che i SS. Padri non abbiano considerata la conoscenza naturale come immediata nè nell' una, nè nell' altra maniera.

136. In primo luogo siamo qui rimessi a Tertulliano. Rimprovera egli ai Gentili, che non vogliano onorare quell' unico vero Dio, cui confessono involontariamente in diverse congiunture della vita. Nei

(1) La Teologia Antica, Vol. II. p. 33. e segg.

voti, nelle imprecazioni, nei subiti casi, e massimamente nei diversi loro bisogni, non invocano nè Giove, nè Marte, nè Minerva; ma dicono, come i Cristiani: Dio ci aiuti! Dio grande! Dio vede tutto! Dio lo rimeriterà (1)! Questo stesso fatto, certamente notevolissimo, ci testificano pure S. Cipriano (2), Minucio Felice (3), Lattanzio (4), ed altri. Ma Tertulliano lo pondera, aggiungendo: « Queste testimonianze dell'anima altrettanto comuni, quanto vere, non possono originarsi, che dalla stessa natura, e debbono perciò avere Dio per autore. Dio stesso ha posto nella essenza della nostra anima, che essa lo conosca. » Anche in ciò gli si accordano i Padri della Chiesa. S. Giovanni Damasceno, nel passo da noi già citato, disse, che la conoscenza di Dio è in noi da lui medesimo impiantata; e S. Girolamo chiamò questa disposizione *la buona semenza dell'uomo, la quale racchiude naturalmente la notizia di Dio* (5). Parimente Clemente Alessandrino parla nel medesimo senso di una rivelazione naturale dell'unico Dio, che governa tutto (6). Ma S. Gregorio Nazianzeno attribuendo ad una legge di natura la dottrina, che vi sia un Dio creatore di tutte le cose (7), tocca un punto, sul quale Tertulliano insiste assai. La conoscenza di un unico vero Dio, perchè proviene dalla natura stessa, non è

(1) Apologet. lib. 2. c. 17. De testimonio animae c. 5. Vedi Teologia Antica l. c.

(2) De idolorum vanitate tr. 4.

(3) Octav. Cap. XVIII.

(4) De origine erroris c. 1.

(5) Protervi... qui bonam mentium sementem, quae naturaliter habet notitiam Dei, inani persuasione pervertunt. *In Tit. c.* 1. *v.* 10.

(6) Strom. V. n. 13. p. 730.

(7) Orat. 28. n. 6. Veggasi qui n. 430.

soltanto *universale*, ma anche *necessaria*; e perciò *haec est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt* (1). Anche questo pensiero viene ripetuto da S. Cipriano, da Lattanzio e da altri. E perciocchè sopra di esso si appogiano, in particolar modo, i nostri avversarii, da esso cominceremo la nostra risposta.

437. Noi non neghiamo, che i SS. Padri insegnino una conoscenza di Dio, la quale si svolge spontaneamente, in forza di una legge della nostra natura razionale, e la quale perciò, in un certo senso, può dirsi universale e necessaria; ma affermiamo, che, giusta la dottrina dei medesimi Padri, questa conoscenza spontanea nasce dal pensare, pognamo che senza avvertirlo; e però non è nè ingenita, nè immediata. E prima di tutto, vorremmo interrogare quei, che opinano diversamente, come essi spieghino, che parecchi dei SS. Padri considerano appunto questa naturale conoscenza come universale sì, ma non nel senso rigoroso. Così S. Giovanni Damasceno, dall' essere in noi impiantata la conoscenza di Dio, deduce soltanto la ragione, perchè la *maggior parte* dei Gentili conoscevano Iddio; e Clemente Alessandrino, nel medesimo passo, che ci viene opposto, chiama la manifestazione di un Dio dominatore del tutto, una manifestazione naturale a tutti, *che sono bene intenzionati;* ed aggiunge perciò, che il continuo benefizio della divina provvidenza viene appreso da tutti coloro, che non resistono con impudenza alla verità (2). S. Ago-

(1) Apol. lib. 2. c. 17.

(2) *Θεοῦ μὲν γὰρ ἔμφασις ἑνὸς ἦν τοῦ παντοκράτορος παρὰ πᾶσι τοῖς εὐφρονοῦσι πάντοτε φυσική· καὶ τῆς ἀϊδίου κατὰ τὴν*

stino poi, dopo di aver detto: *haec est vis verae divinitatis, ut creaturae rationali iam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi*, aggiunge subito: *exceptis enim paucis, in quibus natura nimium est depravata, universum genus humanum Deum mundi huius fatetur auctorem* (1). Lattanzio, il quale, come avea già fatto Tertulliano, rinfacciò ai Gentili, essere a loro impossibile il non conoscere il vero Dio, tuttavia, in un'altra occasione, si restringe a dire: *nemo est, qui sapiat rationemque secum putet, qui non unum Deum esse intelligat* (2).

Sarebbe facile multiplicare le testimonianze, nelle quali i Padri parlano di Pagani, che non hanno conosciuto il vero Dio; ma contro molti di questi passi si potrebbe obbiettare, che debbano essere interpretati di una conoscenza più perfetta, o congiunta colla venerazione ed adorazione del medesimo Dio. Preghiamo perciò i nostri lettori di osservare, che quei Padri, le parole dei quali abbiamo testè riportate, parlano certissimamente della conoscenza di Dio, largitaci dalla natura stessa, e però quasi del tutto universale. Ora se avessero considerata questa conoscenza come innata ed immediata nel senso, in cui l'intendono i nostri avversarii, non avrebbero potuto concedere, che essa possa mai mancare ad alcun uomo. Questa conoscenza dovrebbe almeno essere, quale conoscenza abituale, essenziale alla mente; e consisterebbe

θείαν προνοίαν εὐεργεσίας ἀντελαμβάνοντο οἱ πλεῖστοι, οἱ καὶ μὴ τέλεον ἀπηρυθριακότες πρὸς τὴν ἀλήθειαν. *Strom.* V. n. 13. p. 698.

(1) In Ioan. tr. 106.

(2) Inst. lib. 1. c. 3.

in un' apprensione dell' essere assoluto, senza la quale non potremmo conoscere non solo niente di soprassensibile, ma neppure il sensibile in maniera soprassensibile, ossia intellettuale. Una cosiffatta conoscenza di Dio pertanto non potrebbe, come abituale almeno, mancare a verun uomo, ed essa dovrebbe essere divenuta attuale a chiunque in alcun modo avesse acquistato l'uso della ragione. I sostenitori dunque di quella idea innata di Dio non possono appoggiarsi a quei Padri, che espressamente concedono la conoscenza di Dio, proveniente dalla stessa natura, mancare ad alcuni uomini; e poichè sono costretti a prendere in senso rigorosissimo ciò, che altri Padri dicono dell' universalità di questa conoscenza, sono, inoltre, costretti a concedere, che i SS. Padri, in questo punto di dottrina, hanno insegnate cose contradditorie.

438. Ma tutt' altrimenti va la cosa, se ci conformiamo alla dottrina di S. Tommaso. Questi non contento ad osservare, chiamarsi innata la conoscenza di Dio, perchè ci è innato tutto quello, che è necessario per potere con facilità conoscere Iddio; inoltre spiega eziandio in quale maniera e perchè l' uomo con facilità perviene ad una tale conoscenza. Iddio non solamente conserva nell' anima nostra il lume dell' intelletto, con cui l' ha creata, ma opera altresì con lei nell' uso di questo lume, la dirige e la conduce, come fa con tutte le creature nelle loro operazioni naturali. Così accade, che l' anima conchiudendo, nella maniera propria di lei, dagli effetti alla causa, conosca il suo Creatore e Signore: sia pure che non abbia la consapevolezza di questo suo discorso. Siccome dunque da ciò possiamo benissimo spiegare, per-

chè mai una certa conoscenza di Dio sia, non solo universale, ma, in quanto spontanea, eziandio necessaria; così da ciò medesimo comprendiamo altresì, per quale ragione questa necessità, e questa universalità ammettano una qualche eccezione. Imperciocchè Iddio dirige ogni creatura in maniera corrispondente alla natura di lei; e quindi la creatura dotata di ragione in modo, che non venga lesa la sua libertà. Siccome quindi dipende dall' uomo il progredire nella conoscenza del suo Creatore, così può in alcuni la morale depravazione pervenire a tal segno, che quella spontanea ed oscura conoscienza di Dio resti quasi obliterata, se non per sempre, almeno per lungo tempo.

Ciò presupposto, non è difficile conciliare i diversi passi dei SS. Padri. Se testificano, coll' Apostolo, *essere stato oscurato dalle tenebre l' intelletto dei Gentili* (1); *essere stato conosciuto Iddio avanti Cristo soltanto nella Giudea, ed essere morti gli uomini sparsi sopra la terra, senza conoscenza del loro Creatore simili alle bestie* (2), essi parlano della conoscenza più o meno perfetta, la quale conduce alla vita, che piace a Dio, e per quella si perfeziona sempre più. Perciò non tralasciano di additare, coll' Apostolo, che la mente dei Pagani fu oscurata, perchè liberamente si erano dati alla ignoranza ed alla cecità (3). Siccome

(1) Eph. IV, 18.

(2) Ante resurrectionem Christi notus tantum in Iudaea Deus: in Israel magnum nomen eius.... *S. Hier. Ep.* 60. *ad Heliod.*

(3) Hi, qui naturas varias introducunt, sciant, propterea gentes in *vanitate sensus obscuratis mentibus* ambulare, quia ingnorantiae se et caecitati *dederint*. Nemo enim imperitus appellatur et caecus nisi is, qui cognoscere *potest* et videre. *S. Hier. in Epist. ad Ephes. c.* 4. *v.* 17—18.

poi i Padri, parlando delle tenebre del Paganesimo, benchè usassero termini generali, non hanno voluto negare ciò, che altrove affermano, essere cioè stati alcuni tra i Gentili, i quali, per mezzo di ponderate investigazioni e di una vita buona, siano pervenuti ad una conoscenza più pura e più compiuta di Dio e della sua legge; così non dobbiamo trovare alcuna contraddizione tra loro, se gli uni asseriscono, essere comune a tutti gli uomini quella originaria e spontanea conoscenza di Dio, ed altri vi recano eccezioni. O non poteva forse asserire Clemente, che tutti i popoli nell' Oriente e nell' Occidente, nel Settentrione e nel Mezzogiorno, e tutti gli ordini della umana società portano in loro stessi la conoscenza della Divinità, che domina sopra di essi; non poteva, diciamo, asserirlo, solo perchè questa conoscenza si era spenta in alcuni pochi profondati nel vizio? Certamente anche Tertulliano, chiamando universale la testimonianza dell' anima, non voleva già affermare, che non vi fosse verun uomo, nel quale essa non si manifestasse.

Per intendere rettamente tutti questi detti dei SS. Padri, fa d' uopo non dimenticare, che essi non ebbero altra intenzione, che ripetere la dottrina dell' Apostolo: i Gentili non potere trovare scusa della loro idolatria e della loro vita turpe; giacchè se ad essi non hanno parlato nè Mosè, nè i Profeti, vi era tuttavia per essi una naturale conoscenza del Creatore, e la santa sua legge era scolpita nel loro cuore. Con ciò, come di sopra accennammo, viene esclusa la rivelazione, ma non già qualsiasi riflessione sulle opere di Dio. Ciò, che i SS. Padri pensarono, sopra

l' origine di questa conoscenza naturale, è espresso da S. Ilario con queste poche parole: *quis mundum intuens Deum esse non sentiat* (1)? E se Clemente in quel passo, a cui si ricorre sopra ogni altro, adduce, come ragione del trovarsi generalmente diffusa la cognizione della divina Provvidenza, l'essere anche la sua efficienza diffusa da per tutto: aveva detto poco innanzi, ancora con maggiore precisione: *Non fa d'uopo che si dimostri, esistere una divina Provvidenza. Essa si manifesta colla vista delle sue opere, piene di prudenza e di sapienza, che regolarmente si compiono, e regolarmente appariscono* (2). Ma da ascoltare sono altri ancora.

439. Lo Staudenmaier cita due passi di S. Gregorio Nazianzeno, nei quali si parlerebbe *di una conoscenza immediata, che Iddio stesso abbia inserita nell'anima nostra*. Del primo adduce le parole seguenti: « Già la legge della natura c' insegna l' esistenza di Dio, del Creatore dell' universo (3); » ma il testo intero è il seguente: « Che esista un Dio ed una causa creatrice e conservatrice di tutte le cose, ci è insegnato dagli occhi e dalla legge naturale: da quelli, riguardando le cose visibili, che in bellissimo ordine ora stanno ora progrediscono, e, per dir così, immobili si muovono; da questa, sillogizzando dalle cose visibili

(1) In Ps. 32.

(2) Καὶ ἴσως οὐδὲ χρὴ τὰ τοιαῦτα πειρᾶσθαι ἀποδεικνύναι, φανερᾶς οὔσης τῆς θείας προνοίας ἔκ τε τῆς ὄψεως τῶν ὁρωμένων πάντων τεχνικῶν καὶ σοφῶν ποιημάτων, καὶ τῶν δὲ τάξει γινομένων τῶν δὲ τάξει φανερουμένων. *Strom. V. p. 646. ed. Potter.*

(3) Die christl. Dogm, Tom. II. p. 70. Degli altri passi dei Padri che lo Staudenmaier cita insieme con queste poche parole di S. Gregorio si tratterà nel §. seguente.

e ben ordinate il loro autore (1). » Ora perchè mai lo Staudenmaier ha lasciato qui quanto vien detto degli *occhi*, delle *cose visibili*, e della maniera, onde la legge della natura insegna l' esistenza di Dio? Appunto da ciò apparisce, essere questa legge della natura niente altro, che la ragione sillogizzante, ovvero la norma, secondo la quale sillogizza, quando conosce Iddio dalle sue opere. Questo potrebbe bastare; ma il discorso di S. Gregorio, da cui sono tolte le citate parole, è così rilevante, che vale bene il pregio di trattenersi alquanto a considerarlo. Tutto il discorso tratta della conoscenza di Dio; e, dopo di avere detto parecchie cose sopra l' incomprensibilità di lui, Gregorio insegna espressamente quella medesima dottrina, che il Gerdil così acerbamente criticò negli Scolastici. « Si badi (dice egli) a non frantenderlo: non essere ignoto *che* Dio esista, ma *che cosa* esso sia; giacchè corre una grande differenza tra il persuadersi, che una cosa sia, ed il sapere che cosa sia (2). » Dopo di ciò, seguono le parole di sopra citate; ed avendo dichiarata alquanto più quella conclusione, che fa la *ragione* dalle cose visibili all' invisibile loro Creatore, aggiunge: « Molto irragionevole debb'essere colui, il quale non arriva a ciò da

(1) Τοῦ μὲν γὰρ εἶναι Θεὸν καὶ τὴν πάντων ποιητικήντε καὶ συνεκτικὴν αἰτίαν καὶ ὄψις διδάσκαλος καὶ ὁ φυσικὸς νόμος· ἡ μὲν τοῖς ὁρωμένοις προσβάλλουσα καὶ πεπηγόσι καλῶς καὶ ὁδεύουσι καὶ ὀκινήτως, ἵνα οὕτως εἴπω, κινουμένοις καὶ φερομένοις· ὁ δὲ διὰ τῶν ὁρωμένων καὶ τεταγμένων τὸν ἀρχηγὸν τούτων συλλογιζόμενος. *Orat.* 28. (*al.* 34.) *n.* 6.

(2) . . . . οὐχ ὅτι ἔστιν ἀλλ' ἥτις ἐστί . . . . πλεῖστον γὰρ διαφέρει τοῦ εἶναί τι πεπεῖσθαι τὸ τί ποτέ ἐστι τοῦτο εἰδέναι *Ibid. n.* 5.

sè stesso, seguitando gli argomenti naturali (1). » Ora che altro significa codesto *da sè stesso* ἑκουσίως, se non quel *senza istruzione* ἀδιδάκτως, che abbiamo riscontrato presso Clemente Alessandrino? Nella stessa maniera, questi *argomenti naturali,* per cui la legge di natura, sillogizzando dalle creature il Creatore, ὁ νόμος φυσικὸς... συλλογιζόμενος, ci conduce alla conoscenza di Dio, ci spiegano, che cosa abbiamo da intendere per quel *modo naturale,* ἐμφύτως, con cui, secondo Clemente, tutti gli uomini conoscono Iddio. Lo scopo dei Padri si è di contrapporre questa conoscenza naturale, come quella, che tutti gli uomini, per mezzo della propria loro ragione, hanno o possono avere con ogni facilità, a quella, che i fedeli acquistano per mezzo della rivelazione, e del lume della grazia.

340. Il che ci viene confermato dall' altro passo di S. Gregorio Nazianzeno. Esso suona presso lo Staudenmaier così: « Come sarà necessario di parlare del Padre, mentre tutti concordemente gli obbediscono, istruiti ed addotti a ciò per mezzo di concetti naturali, φυσικαῖς ἐννοίαις? » Dobbiamo anche qui considerare il contesto. Gregorio parla degli eretici, che negano la divinità del Figlio e dello Spirito Santo; ed osserva, prima di confutarli, che non fa d' uopo di parlare del Padre, perchè ad esso tutti si sottomettono, costretti da naturale evidenza. Ma essere mestieri di parlare brevemente del Figlio e dello Spirito Santo (2). E come prova la divinità del Figlio

(1) Καὶ λίαν ἀγνώμων ὁ μὴ μέχρι τούτων προϊὼν ἑκουσίως καὶ ταῖς φυσικαῖς ἑπόμενος ἀποδείξεσιν. *Ibid.* n. 6.

(2) Περὶ μὲν γὰρ τοῦ πατρὸς τί χρὴ καὶ λέγειν, οὗ καὶ τὸ παρὰ πάντων συγκεχωρηκὸς φείδεσθαι (al. φείδεται) ταῖς φυσι-

e dello Spirito Santo? Ben s' intende, che dalla sola divina rivelazione. Perciò quelle antecedenti sue parole non debbono spiegarsi in altro senso, che in questo; cioè: Non fa d' uopo, ch' io provi dalle Sacre Scritture la divinità del Padre contro gli eretici, perchè tutti, non i soli fedeli, ma eziandio gli eretici, e finanche gli infedeli conoscono colla sola ragione il Dio Padre, creatore del cielo e della terra. Le φυσικαὶ ἔννοιαι dunque sono qui lo stesso, che sopra le φυσικαὶ ἀποδείξεις, ed il principio delle une, come delle altre è bensì ὁ νόμος φυσικός, ma συλλογιζόμενος. Nello stesso senso dice S. Girolamo: *Deum quippe Patrem ex magnitudine et pulchritudine creaturarum potest quis intelligere, et a conditionibus conditor consequenter agnoscitur; Christi autem nativitas, crux, mors, resurrectio, nisi ex auditu, sciri non potest* (1). Anche presso altri scrittori ecclesiastici c' incontriamo nello stesso pensiero (2); ma per non diffonderci troppo, ritorniamo al discorso di S. Gregorio Nazianzeno. Quanto egli fosse lontano dal credere, che la naturale conoscenza di Dio, accessibile a tutti, sia una visione intellettuale delle cose divine, si può dedurre dal negare, che fa recisamente all' anima umana la capacità di conoscere qualsiasi oggetto e molto meno il sommo, senza immagini sensibili. « Quanto è impossibile (dice egli), che l' uomo, quantunque si affretti, afferri la sua ombra; quanto è impossibile, che l' occhio si

καῖς ἐννοίαις προκατειλημμένων· . . . . περὶ δὲ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος κ. τ. λ. *Orat*. 34. (*al*. 24.) n. 10.

(1) In epist. ad Gal. c. 3. v. 2.

(2) Clemens Alex. Strom. V. p. 729. S. Gregor. Nyss. or. 5. Damasc. de fide orthod. lib. 1. c. 1. S. Iust. M. Apolog. lib. 2. c. 8. 10.

unisca colle cose visibili, senza il mezzo della luce e dell'aria; quanto è impossibile, che i pesci nuotino fuori dell'acqua; altrettanto è impossibile, che lo spirito, fintanto che rimane nel corpo, possa unirsi interamente allo spirituale (intelligibile), senza il corporale. » Che cosa vuol dire quell'*interamente?* Siegue tosto: « Giacchè sempre si trafora (fra la mente contemplatrice e l'oggetto) qualche cosa del nostro (del sensibile); e ciò eziandio quando l'anima si sforza a ritirarsi in sè stessa dalle cose sensibili, per apprendere ciò, che a lei è omogeneo ed invisibile (1). » Quando dunque il Santo disse, essere impossibile alla nostra mente il congiungersi interamente collo spirituale o coll'intelligibile, con ciò non volea significare, che la mente possa ben vedere immediatamente lo spirituale o l'intelligibile, ma non in maniera perfetta; piuttosto volle dire, che essa mente può ben liberarsi dal sensibile, non mai tuttavia così perfettamente, che, anche nella più alta contemplazione, e molto più nei primi cominciamenti del conoscere, possa vedere lo spirituale altrimenti, che sotto l'involucro del sensibile. Di qui, nello stesso discorso, alquanto più oltre, afferma, che noi non possiamo apprendere l'intelligibile, se non pei sensi, od almeno non senza di quelli, e non mai le cose nude coll'intelletto nudo (2).

(1) . . . . *ἀμήχανον τοῖς ἐν σώματι δίχα τῶν σωματικῶν πάντη γενέσθαι μετὰ τῶν νοουμένων· ἀεὶ γάρ τι παρεμπέσειται τῶν ἡμετέρων, κἂν ὅτι μάλιστα χωρίσας ἑαυτὸν τῶν ὁρωμένων ὁ νοῦς καθ' ἑαυτὸν γενόμενος προσβάλλειν ἐπιχειρῇ τοῖς συγγένεσι καὶ ἀοράτοις.* **Orat. 28. n. 12.**

(2) . . . . *τοῖς νοητοῖς προσβάλλοντες μετὰ τῶν αἰσθήσεων ἢ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεων . . . . οὐκ ἔχομεν γυμνῷ τῷ νοΐ γυμνοῖς*

Ma dopo avere S. Gregorio aggiunto ancora alcuna cosa al luogo soprascritto, intorno alla difficoltà di sollevarci ad una retta apprensione delle cose incorporee, conchiude di nuovo col pensiero, che, ciò nulla ostante, non saremmo scusabili, se dal mondo sensibile, che sta avanti ai nostri occhi, non conoscessimo l' esistenza dell' essere supremo. « Contemplando le cose visibili (così egli dice) l' intelletto non si arresta a queste, ma si solleva per esse a quello, che è sopra di esse, e donde esse hanno la loro esistenza. » E, dopo una breve descrizione dell' universo, domanda, « Se il caso lo ordina e governa, od un altro Ente? Senza dubbio (risponde) un altro Ente; e quale potrà essere questo, se non Iddio? Così dunque l' *intelletto,* che da Dio è posto in tutti, e la prima legge, che noi tutti abbiamo in noi, ci hanno condotto *dalle cose sensibili a Dio* (1). »

441. Così sempre meglio riconosciamo, che cosa sia quello, che, secondo la dottrina dei Padri ci è innato; cioè l' intelletto e la legge ad esso inerente, secondo la quale, sillogizzando la causa dagli effetti, esso intelletto conosce l' Autore di tutte le cose ed il reggitore dell' universo. Dio quindi si è rivelato, non solo per mezzo dei suoi Profeti e del suo Figlio, ma eziandio per mezzo della natura razionale, con

πράγμασιν ἐντυγχάνοντες μᾶλλόν τι προσιέναι τῇ ἀληθείᾳ. *Ibid. n.* 21.

(1) . . . . ὁ λόγος τοῖς ὁρωμένοις προσβάλλων καὶ τοῖς ἀπαρχῆς ἐντυγχάνων οὔτε μέχρι τούτων ἔστησεν . . . . καὶ διά τούτων ἄγει πρὸς τὰ ὑπὲρ ταῦτα καὶ δι' οὗ τούτοις τὸ εἶναι περίεστιν . . . . οὕτως ὁ ἐκ Θεοῦ λόγος καὶ πᾶσι σύμφυτος καὶ πρῶτος ἐν ἡμῖν νόμος ἀεὶ πᾶσι συνημμένος ἐπὶ Θεὸν ἡμᾶς ἀνήγαγεν ἐκ τῶν ὁρωμένων. *Ibid. n.* 16.

cui ci creò. Ed intenderemo forse altrimenti Tertulliano, quando asserisce, che *quella testimonianza dell' anima,* per la esistenza di Dio, è una *dottrina della natura,* racchiusa *tacitamente nell' ingenita coscienza?* Non è forse ciò appunto quello, che sopra ogni altra cosa egli inculca? « Non dagli scritti dei dotti, non dalle scuole dei filosofi, neppure dalla predicazione degli Apostoli, ma dai più intimi penetrali dell' uomo stesso si origina la conoscenza, che tutti hanno dell' Essere supremo. » Quel *tacitamente* è dunque presso Tertulliano niente altro, che l' ἑκουσίως presso Gregorio e l' ἀδιδάκτως presso Clemente : anch' esso esclude l' estrinseca rivelazione ed istruzione, ma non già ogni pensare della mente. Che se non si volessero intendere così, si dovrebbero ammettere ben altre conseguenze, che le intese dai nostri avversarii. I Padri, nel trattare di questa conoscenza naturale, volendo, secondo l' esempio dell' Apostolo, convincere di colpevole ignoranza i Gentili, parlano, come l'Apostolo stesso, non solo del vero Dio, che ad essi si manifesta nelle sue opere, ma eziandio della legge, che è scolpita nei loro cuori. Se presso S. Gregorio Magno leggiamo: *Omnis homo eo ipso, quod rationalis est conditus, debet ex ratione colligere eum qui se condidit Deum esse* (1); udiamo il medesimo dire, essere questo il privilegio dell' uomo, come creatura ragionevole, che non possa ignorare ciò, che debba fare; giacchè *naturae lege scire compellitur sive pravum, sive rectum sit quod operatur* (2). Tertulliano poi, anche per molte altre verità, ricorre alla testimonianza dell' anima.

(1) Moral. lib. 27. c. 2.
(2) Ibid. c. 25.

Ed innanzi tratto, secondo lui, l' anima, istruita dalla natura, non ha solamente un oscuro presentimento ed una idea indeterminata della Divinità, come di un ente supremo, e niente più; ma essa testifica, Iddio non essere che *uno;* confessa la sua *possanza;* guarda la sua *volontà;* sa che egli è *buono* e *benefico,* che vede tutto, e, come giusto *giudice,* rimerita tutti. Questa unica testimonianza quindi di Dio racchiude la conoscenza, non solo della unità di Dio, ma anche dei suoi attributi, e dell' ordine morale. Di più, Tertulliano trova nella bocca di tutti i Gentili la testimonianza dell' anima per l' esistenza e per l' attività del *nimico di Dio.* « Come Dio è sulle loro labbra, quando chieggono aiuto, quando giurano, e quando benedicono; così vi è Satanasso, quando s' infuriano, quando bestemmiano, quando imprecano. » Anche l' *immortalità* dell' anima, anzi, ciò che potrebbe recare maraviglia, la stessa *risurrezione della carne* viene testificata dall' anima lasciata a sè stessa.

Se dunque quella testimonianza dell' esservi un Dio, la quale l' anima trova in sè stessa, senza sapere donde sia, fosse una conoscenza innata ed una visione intellettuale, dovremmo affermare questa conoscenza e questa visione a rispetto ancora degli attributi di Dio, della sua provvidenza, della sua potestà giudiziale, della immortalità dell' anima, della risurrezione dei morti, e perfino di Satanasso e del suo regno.

Nè si può dire, che la sola conoscenza di Dio sia innata, e che tutte le altre si derivino poscia da quella; perciocchè tutto quello, che si adduce per provare, che Tertulliano abbia tenuta per innata la conoscenza di Dio, egli lo dice non di questa sola, ma di tutte

quelle altre conoscenze, che abbiamo testè mentovate. Dopo averne trattato per ordine, conchiude: *Haec testimonia animae* (non dice : *hoc testimonium*) *quanto vera tanto simplicia, quanto simplicia tanto vulgaria, quanto vulgaria tanto communia, quanto communia tanto naturalia, quanto naturalia tanto divina* (1). Medesimamente, non solo delle esclamazioni, in cui si manifesta la conoscenza di Dio, ma di tutte le altre ancora, che ha menzionato, afferma, che provengono *dalla dottrina della natura congenita,* e *dalla persuasione riposta tacitamente nell' ingenita coscienza.* Perocchè se alcuno volesse negare ciò, e sostenere, che questa maniera di parlare provenga piuttosto dalle opinioni sparse dai dotti tra il popolo, Tertulliano gl'indirizza la domanda : « Può egli credersi , che prima che fossero composte e diffuse le scritture dotte, gli uomini siano stati mutoli, e vivessero senza prorompere in tali esclamazioni? Nessuno parlava forse di Dio e della sua bontà? Nessuno della morte, nessuno dell' inferno? (2). »

Qui dunque non ci è scampo! Se la conoscenza di Dio, perchè nasce dalla natura, è innata, tali saranno eziandio tutte le altre, di cui è stato parlato. Che se pure i difensori della intuizione intellettuale

(1) Apol. c. V.

(2) Sed qui eiusmodi eruptiones naturae non putavit doctrinam esse naturae congenitae et ingenitae conscientiae tacita commissa, dicet potius de ventilatis in vulgus opinionibus publicatum usum, iam et quasi vitium corroboratum taliter sermocinandi. Certe prior anima quam littera, et prior sermo, quam liber, et prior sensus, quam stylus, et prior homo ipse, quam philosophus et poëta. Numquid ergo credendum est, ante litteraturam et divulgationem eius mutos absque huiusmodi pronuntiationibus homines vixisse? Nemo Deum et bonitatem eius, nemo mortem, nemo inferos loquebatur? *Ibid.*

volessero accettare questa conseguenza, dovrebbero tuttavia rimanersi dal citare Tertulliano in loro favore.

442. Imperciocchè egli rigetta ed impugna espressamente la dottrina platonica delle idee innate (1). È ben vero, che la impugna insieme col mito platonico dell'antecedente ed eterna esistenza delle anime; ma non è a dubitarsi, che se fosse stato del parere, che tuttavia l'anima, dall'istante, in cui viene creata ed unita al corpo, porti in sè i concetti, pei quali poi conosce, non lo avrebbe taciuto in questa occasione. Ora non solamente non fa una cosiffatta concessione, ma abbraccia piuttosto apertamente la dottrina di Aristotile; che l'anima cioè acquisti le intellettuali sue rappresentazioni per mezzo delle sensibili. Parla egli contro i Valentiniani ed altri eretici, i quali, separando nell'uomo l'anima dallo spirito, ossia dalla mente, come due principii diversi, dividevano pure l'atto dell'una da quello dell'altro, la cognizione sensibile dalla intellettuale. Contro ciò Tertulliano insiste con questo, che una medesima anima, per mezzo del corpo, conosce le cose corporali, e per mezzo della mente, le intelligibili (2). E perciocchè i medesimi eretici, sfatando l'anima come da meno, perchè principio sensitivo, quasi divinizzavano la mente, perchè potenza conoscitrice per le idee, Tertulliano vuole, che non si meni tanto scalpore per la preminenza della ragione sopra la sensibilità, sendochè finalmente l'intelletto non saprebbe pervenire alla verità senza dei

(1) De anima. c. 18 et 24.

(2) Anima perinde per corpus corporalia sentit, quemadmodum per animum (mentem, νοῦν) incorporalia intelligit, salvo eo, quod et sentiat, dum intelligit. c. 18.

sensi. Ecco le sue parole: *Si enim veritates per imagines adprehenduntur, idest invisibilia per visibilia noscuntur, quia et Apostolus nobis scribit: Invisibilia enim eius a conditione mundi de factitamentis intellecta visuntur; et Plato haereticis: Facies occultorum ea, quae apparent, et necesse esse hunc mundum imaginem quamdam esse alterius alicuius, videtur intellectus duce uti sensu et auctore et principali fundamento, nec sine illo veritates posse contingi. Quomodo ergo potior erit eo per quem est, quo egit, cui debet totum quod attingit* (1).

Per fermo sono così dure queste proposizioni, che, per non sembrare esagerate, hanno d' uopo di una interpretazione benigna; ma importava sopra ogni altro a Tertulliano di tenere ferma, contro quegli eretici, l' unità dell' essere umano. Di che impugna anche una altra loro affermazione; trovarsi cioè negli infanti e vivere in essi soltanto l' anima, alla quale poi più tardi sopravvenga il principio intellettuale; ed anche qui va sì oltre, che perfino nei bambini lattanti vuole trovare le tracce di un' attività intellettuale. Ciò, che appartiene alla essenza dell' anima, è anche sempre in essa, si svolge e progredisce con essa. Di qui alla sentenza di Seneca: *Insita sunt nobis omnium artium et aetatum semina, magisterque ex occulto Deus producit ingenia;* aggiunge Tertulliano: *ex seminibus scilicet insitis et occultis per infantiam, quae sunt et intellectus: ex his enim producuntur ingenia* (2). Ecco quali sono le idee innate, che Tertulliano insegna.

443. Per altro non vogliamo chiudere questa trattazione, senza toccare quel passo, in cui Tertulliano

(1) De anima c. 18.
(2) De anima c. 20.

chiama la conoscenza di Dio *dote dell' anima:* passo, a cui ricorrono il Tomassino e lo Staudenmaier. Giacchè Tertulliano non dice soltanto, che l' anima abbia una cosiffatta dote , ma dice altresì , che essa l' ha dal *cominciamento (a primordio).* Ma tutto qui si riduce a sapere di quale cominciamento esso parli. Vuole esso forse dire , che l' anima possegga la conoscenza di Dio dalla *sua origine*, cosicchè con diritto si volti la sua parola in *dote originaria dell' anima?* (1). Basta considerare le proposizioni antecedenti. Tertulliano intende dimostrare , che il vero Dio non è giammai stato sconosciuto: « Dal *cominciamento delle cose* (dice egli) si è manifestato il Creatore insieme con queste medesime cose; giacchè esse furono create , affinchè potesse essere conosciuto Iddio »..... « Sia pure che Mosè, il quale visse più tardi, sia stato il primo, che avesse dedicato i suoi libri, quasi come un tempio, al Dio dell'universo; non si computerà tuttavia l'antichità della conoscenza di Dio dal Pentateuco. Giacchè ciò, che Mosè scrive, non tende a dare la prima notizia di Dio, ma a narrare come quella fosse viva dai primordi, cioè da Adamo e dal paradiso, e non già dagli Egizii e da Mosè. Di più , la maggior parte dei popoli non conosceva neppure il nome di Mosè, e meno ancora i suoi scritti; e ciò non ostante, le tenebre sparse dalla idolatria dominante, non fecero, che questi popoli scambiassero il vero coi falsi Dii; ma chiamaronlo, come col nome suo proprio, *Dio , e Dio degli Dei ,*, e dicono : *se Dio lo concede; come a Dio piace; a Dio lo raccomando.* Vedi dunque se lo conoscono, mentre

(1) Staudenmaier. l. c. pag. 63.

testificano, che esso può tutto ! E di questo non sono già debitori ai libri di Mosè. L'anima era prima, che la profezia. Giacchè dai primordii l'anima ha la conoscenza di Dio come propria sua dote: ed è questa la medesima negli Egizi, nei Siri e negli abitatori del Ponto (1). » Di quale cominciamento dunque si parla qui? Dell' origine del genere umano; e da questo cominciamento è nata, in tutti i popoli, la conoscenza di Dio dalla contemplazione delle opere sue, prodotte a questo fine.

III.

In che senso i SS. PP. attribuiscano la conoscenza di Dio ad una divina illustrazione.

444. I sostenitori della immediata conoscenza di Dio si appoggiano, con calore tutto speciale, in questo, che quella conoscenza è stata dai Padri della Chiesa considerata, come una operazione dello stesso Dio. Dio stesso, dicono, è la luce, che illumina ogni uomo; e questa luce sola rende l'anima capace ad apprendere le cose eterne e divine.

Prima di esaminare i testi che si citano, fa d'uopo fermare bene il punto preciso della quistione. In primo luogo, non si tratta qui di una qualsiasi conoscenza

(1) Siquidem a *primordio* rerum conditor earum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis, ut Deus cognosceretur. Nec enim si aliquanto posterior Moyses primus videtur in templo litterarum suarum Deum mundi dedicasse, idcirco a Pentateucho natales agnitionis supputabuntur: cum totus Moysi stylus notitiam Creatoris non instituat, sed a *primordio* enarret, a paradiso et Adam, non ab Aegypto et Moyse recensendam..... Nec hoc ullis Moysi libris debent. Ante anima, quam prophetia. Animae enim a *primordio* conscientia Dei dos est: eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis. *In Marcionem lib.* I. *c.* 10.

di Dio; ma soltanto della conoscenza naturale, possibile a tutti gli uomini, ed, oltre a ciò, tanto ad essi essenziale, che senza di quella, l'uomo non potrebbe pervenire nè alla beatitudine, nè al naturale svolgimento delle sue facoltà intellettuali. Di poi, non può neppure rivocarsi in dubbio, se Dio sia l'autore di questa conoscenza naturale, come di ogni altra; giacchè chi mai ha ciò negato? La questione pertanto, riguarda solo la maniera, onde Dio ne è autore. Gli Scolastici, confutando l'opinione degli Arabi, che un angelo produca in noi i concetti, e quale Sole illumini tutte le anime, affermano, con somma sicurezza, che la nostra mente ha bensì mestieri di ricevere un lume dal di sopra, per potere conoscere; ma aggiungono, che essa lo riceve immediatamente da Dio, potendo considerarsi solo Dio creatore qual Sole del mondo degli spiriti. Poscia dicono seguitando: Siccome Iddio a tutte le creature ha dato forze, per le quali si svolga, sotto la sua cooperazione e colla corrispondente influenza estrinseca, la propria loro vita; così ha create anche nella nostra anima le facoltà, nella cui attività consiste la sua vita intellettuale. L'azione, per la quale Iddio, insieme coll'essere, conserva queste facoltà, ad esse coopera, le eccita e le dirige, è, senza dubbio, una illuminazione della nostra anima; ed in questa illuminazione si contiene certo una manifestazione di Dio. Esso si manifesta all'uomo, ponendogli innanzi agli occhi le sue opere, e mettendolo, coll'azione sua testè spiegata, in istato di conoscerlo da quelle.

Ma, a spiegare la visione intellettuale dell'assoluto, si asserisce e si deve asserire una tutt'altra il-

lustrazione e manifestazione. Questa consisterebbe in un' azione di Dio sopra dell'anima, per la quale azione esso Iddio si farebbe immediato oggetto della sua conoscenza. Quando dunque presso i Padri, là, ove essi parlano della conoscenza naturale di Dio, comune a tutti gli uomini, non c' incontriamo in questo pensiero ; ma vi troviamo soltanto espressioni generali, significanti Iddio, come autore della nostra conoscenza intellettuale, possiamo intenderli come l' intendono gli Scolastici, e dobbiamo intenderli in questo modo, se gli stessi Padri, come gli Scolastici, asseriscono, che noi non possiamo conoscere Iddio, se non dalle sue opere, ed in generale l' intelligibile dal sensibile.

445. Cominciamo adunque con una dottrina di S. Ireneo, della quale si fa gran caso, e la quale viene posta, anche dallo Staudenmaier, in capo di quelle sentenze, in cui si vuole, che i SS. Padri insegnino, « l' idea della Divinità, innata alla nostra natura, non essere già un prodotto di questa natura stessa, o del nostro intelletto; ma sì essere, quale idea delle cose divine e soprassensibili, da Dio stesso data, per dote alla nostra mente, in una maniera soprassensibile (1). » Lo Staudenmaier rende così le parole di S. Ireneo: « L' onnisciente Iddio opera nelle anime, che esse intimamente sentano e veggano ciò, che in essolui è invisibile, cioè l' infinita sua potenza e perfezione. Benchè nessuno conosca il Padre, se non il Figlio, nè il Figlio nessuno, se non il Padre e quegli a cui il Figlio lo manifesta, tutti nondimeno conoscono il medesimo Iddio, perchè la verità, che è intimamente presente alle anime e ad esse presiede, le eccita ed

(1) l. c. pag. 69.

illumina a conoscere. » Senza dubbio vuole lo Staudenmaier, che per quella verità, che presiede alle anime e le illumina coll' intima sua presenza, s' intenda Iddio stesso, od almeno l'idea di Dio; e non può negarsi, che, quando S. Ireneo si fosse espresso realmente in questa maniera, le sue parole sarebbero in favore della opinione, per cui vengono allegate. Noi non vogliamo disputare di parole, ed esigiamo tanto meno una versione litterale, quanto questo passo, di cui per giunta non possediamo il testo originale greco, voltato letteralmente dal latino resterebbe oscuro. Ma per non dire, che lo Staudenmaier ha scelto a vero studio espressioni, le quali significano una visione immediata, quando pure le parole latine importano piuttosto una conoscenza di Dio dedotta dalle sue opere; dobbiamo tuttavia, far notare, che Ireneo non dice, *operare Dio sulle anime* per manifestarsi, e, ciò che è molto più, non si legge nulla presso di lui della *verità*, che *presiede alle anime*, e che le *illumina coll' intima sua presenza*. In una versione alquanto libera, ma, quanto al senso, del tutto fedele, il testo suona così: « Benchè Iddio sia invisibile, nondimeno, per la sua potenza, opera che tutti abbiano della possentissima ed onnipotente sua altezza, una grande intuizione ed un gran sentimento. Benchè quindi nessuno conosca il Padre, se non il Figlio. nè il Figlio, se non il Padre, tutti nondimeno conoscono, che vi è un Dio, Signore di tutte le cose, *perchè la ragione fissa nella mente,* li eccita (al conoscere e loro lo rivela (1). » Or chi crederebbe, che questo

(1) Invisibile enim eius, cum sit potens, magnam mentis intuitionem et sensibilitatem omnibus praestat potentissimae et omni-

testo si allega, per provare, che l' idea di Dio non è un *parto del nostro intelletto!*

Già, secondo il tenore stesso delle parole, non può disconoscersi, che S. Ireneo abbia avuto in mente il testo dell' Apostolo: *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque eius virtus et divinitas.* Il contesto poi lo conferma ad evidenza. Ireneo parla contro gli Gnostici, i quali affermarono, che gli angeli, e specialmente quell' angelo creatore del mondo materiale, da essi chiamato Demiurgos, non avessero conosciuto Iddio loro Creatore, ed avessero perciò prodotto le cose materiali contro la volontà di lui. *Quomodo autem,* dice Ireneo, *et ignorabant Angeli vel mundi fabricator, primum Deum, quando in eius propriis essent, et creaturae existerent eius et continerentur ab ipso? Invisibilis quidem poterat eis esse propter eminentiam, ignotus tamen nequaquam propter providentiam. Etenim licet valde per descensionem multum separati essent ab eo, quomodo dicunt; sed tamen dominio in omnes extenso oportuit cognoscere dominantem ipsorum, et hoc ipsum scire, quoniam qui creavit eos est dominus omnium* (1). Dopo di ciò, seguono le proposizioni sopra citate; e così è chiaro, che qui troviamo lo stesso pensiero, espresso da Clemente Alessandrino, quando disse: *Tutti gli uomini debbono conoscere Iddio, perchè avanti gli occhi di tutti sono poste le opere della*

potentis eminentiae. Unde etiamsi nemo cognoscit Patrem, nisi Filius, neque Filium, nisi Pater, et quibus Filius revelaverit: tamen hoc ipsum omnia cognoscunt, quando ratio mentibus infixa moveat ea et revelet eis, quoniam est unus Deus omnium Dominus. *Adv. haer. lib.* 2. *c.* 6.

(1) Ibid.

sua provvidenza. L' esempio poi, che viene addotto da Ireneo, rimuove ogni dubbio. Perciocchè dice: « Benchè i sudditi dell' Impero romano non abbiano mai veduto l' Imperatore, separati come sono da esso per la terra e pel mare , tutti nondimeno lo conoscono per la dominazione (a cui sono soggetti) , come colui , che ha il sommo potere. »

S. Ireneo parla qui propriamente degli angeli; ma apertamente intende mostrare in quale maniera venga conosciuto Iddio da tutte le creature dotate di ragione; e perciò il testo può essere allegato per la conoscenza di Dio naturale, possibile senza rivelazione; ma certamente non per l'innata ed immediata cognizione di Dio. Più innanzi domanda Ireneo , donde sia, nel genere umano, la conoscenza delle cose divine? e, dopo avere menzionata la rivelazione primitiva, Mosè ed i Profeti, parlando dei Pagani, afferma, che essi lo conoscono dalla creazione : *Ipsa enim conditio ostendit eum, qui condidit eam, et ipsa factura suggerit eum, qui fecit, et mundus manifestat eum, qui se disposuit* (1). E questo basti, quanto a S. Ireneo.

446. Ove i SS. Padri parlano dell' influsso divino, sotto cui nasce in noi la conoscenza di Dio, sogliono, non rade volte, far menzione del Verbo Eterno, ossia del *Logos*. Particolarmente si cita Origene, il quale, al cominciamento della sua Opera *Dei Principii*, rappresenterebbe il divino *Logos, come il principio obbiettivo ed il lume, in cui Iddio ci si manifesta* (2). Facciamci a considerare alquanto di proposito questo testo. Origene confuta ivi coloro, i quali, indotti in

(1) Ibid. c. 9. §. 1.
(2) Staudenmaier l. c.

errore da parecchie espressioni metaforiche delle Sacre Scritture, s' immaginarono Iddio quale ente corporale. Se Dio (dice egli) viene chiamato lume, non si deve pensare ad un lume corporale; ma lume significa la virtù divina, che ci illumina. *Quid enim,* sono le sue parole, *aliud lumen Dei dicendum est, in quo quis videt lumen, nisi virtus Dei, per quam quis illuminatus vel veritatem omnium pervidet, vel ipsum Deum cognoscit, qui veritas appellatur? Tale est ergo quod dicitur: in lumine tuo videbimus lumen; hoc est in Verbo et sapientia tua, qui est filius tuus, in ipso te videbimus Patrem* (1). Che cosa dunque si vuole dedurre da questo testo in favore della conoscenza immediata? Che il Logos sia il principio di ogni nostra conoscenza? Nessuno è che lo neghi. Ma la questione si è, se quella conoscenza di Dio, la quale è comune a tutti gli uomini, venga da una illuminazione, che manifesti all' anima Iddio, senza l' intermedio delle creature. Ora Origene per nulla non si dichiara intorno alla maniera, onde il Figlio di Dio c' illumina; e nemmeno può affermarsi, che qui parli di quella conoscenza naturale, che può esserci data dalla sola ragione. Se dovesse intendersi, non della conoscenza in generale, ma di una sua specie particolare, questa sarebbe appunto la conoscenza soprannaturale: quella cioè, per cui il Padre viene conosciuto come tale, e distinto dal Figlio. Ora di questa conoscenza si affermerà forse, che la sia immediata ed ingenita?

Parimenti non potrà raccogliersi un argomento, in favore dell' ingenita idea di Dio, da un altro passo

(1) Tom. I. De Princ. lib. 1. c. 1.

più esteso, che si vuole rannodare all' antecedente, e si trova alla fine della medesima Opera *Dei Principii*. Origene vuole provare l'immortalità dell'anima umana; e dice così: *Omnis mens, quae de intellectuali luce participat, cum omni mente, quae simili modo de intellectuali luce participat, unius sine dubio debet esse naturae. Si ergo caelestes virtutes intellectualis lucis, idest divinae naturae per hoc, quod* sapientiae *et* sanctificationi *participant, participium sumunt, et humanae animae eiusdem lucis et sapientiae participium sumpserunt, et ita sunt unius naturae ad invicem uniusque substantiae. Incorruptae autem sunt et immortales caelestes virtutes; immortalis sine dubio et incorrupta erit etiam animae humanae substantia* (1).

Qui manifestamente si parla non dei doni, coi quali siamo nati; ma sì di quelli, coi quali la benevolenza e la grazia di Dio ci solleva a sè sopra di noi medesimi. Di fatti poco prima Origene avea detto: *Sicut participatione Filii Dei quis in filium adoptatur, et participatione sapientiae in Deo sapiens efficitur, ita et participatione Spiritus Sancti sanctus et spiritualis efficitur* (2). Quando dunque si volesse così intendere questa participazione al lume divino (sebbene Origene sopra di ciò in niun modo si spieghi), che in essa si racchiudesse una immediata conoscenza di Dio; questa non si potrebbe tuttavia considerare come ingenita in tutti gli uomini, salvo che non si volesse affermare, che nasciamo, non già come figli d'ira, ma come partecipi dello Spirito Santo. Un tale errore certamente non si vorrà imputare ad Origene; il quale

(1) Ibid. lib. IV. n. 36.
(2) Ibid. n. 32.

non vuole dire altro, se non che l' anima dell' uomo dev' essere, come gli angeli, spirituale ed immortale, perchè, come questi, potè ricevere quei doni della celeste sapienza e santificazione. Perciò soggiunge: *Alioquin consideremus si non etiam impium videtur ut mens quae Dei capax est, substantialem recipiat interitum: tamquam hoc ipsum, quod intelligere Deum potest et sentire, non ei sufficere possit ad perpetuitatem; maxime cum etiamsi per negligentiam decidat mens ne pure et integre in se recipiat Deum, semper tamen habeat in se velut semina quaedam reparandi ac renovandi melioris intellectus, cum* ad imaginem et similitudinem Dei, *qui creavit eum,* interior homo, *qui et rationalis dicitur,* renovatur (1).

Intenda pure Origene in questo passo pel seme, che rimane nell' anima, i doni puramente naturali, che non mancano a verun uomo; ma forsechè asserisce egli eziandio, che questa capacità di ricevere Iddio; che questo seme di una migliore intelligenza sia l' idea di Dio innata ed immediata? Per vedere che non si ha alcun diritto di spiegarlo così, basta leggere più avanti; giacchè, nel numero seguente, si trova ciò che segue: *Cum Deus omnia noverit et nihil eum rerum intellectualium ex se lateat..., potest tamen et rationabilis mens proficiens a parvis ad maiora et a visibilibus ad invisibilia pervenire ad intellectum perfectiorem. Est enim in corpore posita et ex ipsis sensibilibus, quae sunt corporea, ad intellectualia proficit. Verum ne cui videatur indecenter dictum, insensibilia esse, quae intellectualia sunt, utemur exemplo Salomonis dicentis : sensum quoque divinum invenies*

(1) Ibid. n. 36.

(Prov. 2. 5.); in quo ostendit non corporali sensu, sed alio quodam, quem divinum nominat, ea, quae intellectualia sunt, requirenda (1). Come dunque presso gli Scolastici, così troviamo presso Origene, in luogo della conoscenza di Dio innata ed immediata, una facoltà ingenita di conoscere l'intelligibile dal sensibile; e questa facoltà viene chiamata un *senso divino*, perchè per essa possiamo investigare le cose spirituali e divine.

447. Se per via meglio chiarire queste proposizioni, si volessero avere spiegazioni ancora più precise dallo stesso Origene, non occorre cercarle in altri suoi scritti; giacchè, fin dal principio di quest'Opera medesima, egli parla di una tale partecipazione delle creature alle perfezioni divine. *Quia autem operatio Patris et Filii et in sanctis et in peccatoribus sit, manifestatur ex eo, quod omnes qui rationabiles sunt, Verbi idest rationis participes sunt, et per hoc velut quaedam semina insita sibi gerunt sapientiae et iustitiae, quod est Christus. Ex eo autem, qui vere est, qui dixit per Moysen : ego sum qui sum, omnia quaecumque sunt participant; quae participatio Dei Patris pervenit in omnes tam iustos quam peccatores, et rationales et irrationabiles, et in omnia omnino quae sunt....* (2). *Hoc ergo pacto operatio virtutis Dei Patris et Filii indiscrete super omnem protenditur creaturam: Spiritus Sancti vero participationem a Sanctis tantummodo haberi invenimus* (3). Dopo di avere poi diffusamente spiegato, come tutti gli uomini, perchè partecipi del Verbo,

(1) Ibid. n. 37.
(2) De Principiis l. 1. c. 3. n. 6.
(3) Ibid. n. 7.

distinguono il bene dal male tosto, che sono pervenuti all' uso della ragione, e quelli soltanto divengono partecipi dello Spirito Santo, i quali sono rinnovati dal medesimo Spirito e quasi rigenerati, osserva, che, secondo la proprietà dei doni concessi alle creature, altri si attribuiscono bensì al Padre, altri al Figlio, altri allo Spirito Santo; ma è la SS. Trinità, che opera tutto nella indivisibile sua unità; e qui ripete in brevi proposizioni ciò, che più diffusamente avea detto, continuando in questo modo: *Deus Pater omnibus praestat ut sint; partecipatio vero Christi, secundum id quod est Verbum vel ratio, facit ea esse rationabilia: ex quo consequens est ea vel laude digna esse vel culpa, quia virtutis et malitiae sunt capacia. Propter hoc consequenter adest etiam gratia spiritus Sancti, ut ea quae substantialiter sancta non sunt, participatione ipsius sancta efficiantur. Cum ergo primo ut sint, habeant ex Deo Patre; secundo ut rationabilia sint, habeant ex Verbo; tertio ut sint sancta, habeant ex Spiritu Sancto; rursum Christi secundum hoc quod iustitia Dei est, capacia efficiuntur ea, quae iam sanctificata antea fuerant per Spiritum Sanctum: et qui in hunc gradum proficere meruerint per sanctificationem Spiritus Sancti, consequentur nihilominus donum sapientiae secundum virtutem et inoperationem Spiritus Dei* (1).

Di qui dunque apparisce: I. che la partecipazione a quel lume intellettuale, pel quale gli angeli e gli uomini ricevono la *sapienza* e la *santità*, come dicemmo, non è il lume, col quale noi tutti siamo nati, ma è il lume, nel quale sono trasferiti i rigenerati dallo

(1) Ibid. n. 8.

Spirito di Dio. II. Che ciò nondimeno tutti hanno parte a quel lume, che illumina ogni uomo, che nasce in questo mondo; ma questa partecipazione consiste in ciò, che tutti abbiano ricevuto da esso lume una natura ragionevole, per cui rassomigliano a lui, cioè al Logos. III. Che per questo (*per hoc,* dice Origene) portano in sè il seme di Cristo, in quanto cioè per la natura ragionevole posseggono già una attitudine alla sapienza e giustizia. Il perchè in un altro luogo leggiamo presso lo stesso Origene : *Lux vera Filius Dei illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Quicumque rationalis est, particeps verae lucis efficitur. Rationalis autem est omnis homo* (1).

448. Ed affinchè non si dica, che l' intelletto, pel quale tutti gli uomini partecipano al lume eterno, sia per Origene non la semplice facoltà, ma la conoscenza stessa propriamente e la conoscenza di Dio, si ascolti come egli, non meno di Aristotile e degli Scolastici, distingua tra potenza ed atto : *Debemus etiam hoc scire* (dice egli), *quod aliud est possibilitatem esse in aliquo , aliud efficaciam vel efficientiam quod Graeci* δύναμιν et ἐνέργειαν *vocant: v. g. parvulus nuper natus possibilitate rationabilis homo est, potest enim rationabilis esse si adoleverit : et possibilitate faber et gubernator et grammaticus dicitur: possibile enim est ut horum aliquid sit. Efficacia vero , vel efficientia, h. e. re ipsa atque effectu, nihil horum est, dum est parvulus: sed si coeperit vel rationis iam capax esse, vel aliquid fabrilis artis aut cuiuslibet alterius efficere, tunc iam efficacia rationabilis dicitur , vel faber vel*

(1) Tom. III. in Ierem. hom. XIV. n. 70.

sicut illud est, quod effectu operis agit (1). In particolare poi, trattando della conoscenza di Dio, Origene non trova nella natura ragionevole dell' uomo altro, che la facoltà di conoscerlo, e non già la cognizione stessa; nè tralascia di aggiungere quasi sempre, per quale via l' uomo colla sua ragione pervenga a quella conoscenza di Dio; cioè che lo conosca dalle sue opere, dalla sua provvidenza, o dalla voce della propria coscienza. Qui dunque non è neppure l'ombra nè di una conoscenza ingenita, nè di una conoscenza immediata; e resta di nuovo confermato, che Origene, come gli altri Padri, chiama la conoscenza del Creatore, possibile a tutti gli uomini, *conoscenza naturale*, e pullulante dal proprio interno, per opporla alla conoscenza del Redentore e dello Spirito Santo, la quale ci viene dalla rivelazione; e non già per opporla, come una conoscenza largitaci immediatamente, a quella che si acquista per la riflessione (2). Ma anche in ciò avea egli preceduto gli Scolastici; e rappresenta Iddio come

(1) Tom. IV. in Ep. ad Pom. lib. 8. n. 2.

(2) Lex quidem naturalis potest occasiones praebere et intellectum dare..... vel ad ea, quae inter homines agi aequitas poscit vel ad hoc ipsum, ut esse sentiant Deum. De Christo autem, quod sit Filius Dei, sentire naturaliter quis potest? Ibid. n. 7. — Quam veritatem agnovisse credendi sunt homines *naturalibus* et a Deo auimae *insitis rationibus* quibus tantum prudentiae concessum est, ut, quod notum est Dei, id est quod agnosci de Deo potest per *coniecturam creaturae*, ex his, quae videri possunt, *invisibilia* eius agnoscerent. Ibid. lib. 1. n. 16. Interest enim cognovisse Deum et cognovisse voluntatem Dei: quia cognosci Deus a creatura mundi per ea, quae facta sunt, etiam a gentilibus potuit; voluntas vero eius nonnisi ex lege cognoscitur et prophetis. De Princ. lib. 2. n. 7. Nam de Deo quidem Patre quamvis quidem proloqui nemo valeat, tamen possibile est, intellectum aliquem capi ex occasione visibllium creaturarum et ex his quae humana mens naturaliter sentit. *Ibid. lib.* 1. c. 3.

autore di quel sapere naturale, non solo perchè ci ebbe data la ragione, ma anche perchè ci aiuta nel retto uso di quella per l'acquisto della scienza, e perchè fa si, che ci venga manifestato tutto ciò, che di lui può conoscersi, contemplando le cose sensibili (1).

449. Avendo Origine dichiarato, con ogni precisione, in quale maniera tutti gli uomini, che vengono in questo mondo, sono illuminati dal Verbo divino, non vorremo interpretare diversamente alcune simili, ma assai brevi sentenze del S. Martire Giustino. « Se i filosofi, e nominatamente gli Stoici, ed anco i poeti (così dice egli) hanno insegnato parecchie cose belle intorno ai costumi, ciò potevano in virtù del seme della ragione (o, se così si voglia, del seme del Logos) inerente in tutto il genere umano (2). » Alla scienza ristretta, pullulante da un cosiffatto seme, contrappone poi Giustino la conoscenza e l'intelligenza, che ci viene comunicata da Cristo (3). « Imperocchè Cristo non partecipa semplicemente della ragione, ma è l'intera ragione, la ragione stessa. » Tuttavia non dobbiamo spiegare ciò in senso panteistico, quasi che la ragione originaria, ossia il divino *λόγος* si sia diviso

(1) Spiegando le parole del Profeta Geremia II, 31.: *Numquid solitudo factus sum Israëli,* dice: Πῶς ἔρημος ἀνατέλλων ἡμέραν . . . . . .; πῶς ἔρημος ἕκαστον οἰκονομῶν κατὰ τὴν ψυχὴν, ἵνα λογικὸς ἦ, ἵνα ἐπιστήμην ἀπολαμβάνῃ, ἵνα γυμνάζηται τὸ συνετὸν αὐτοῦ κατὰ τὰ αἰσθητήρια; ἔστιν οὖν οὐδενὶ ἔρημος ὡς πρὸς τὸν καθόλου λόγον ὁ Θεός. *Tom. III. In Ierem. Hom.* 3. *n.* 2.

(2) . . . . διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου. *Apolog. II. n.* 8.

(3) Perciò sono, i cristiani οἱ (οὐ) κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὅς ἐστι Χριστὸς, γνῶσιν και θεωρίαν βιοῦν σπουδάζοντες. *Ibid.*

nelle anime ragionevoli degli uomini, come in altrettanti raggi. Coi termini *σπέρμα τοῦ λόγου*, *ὁ λόγος σπερματικὸς* vengono, senza dubbio, significate le facoltà intellettuali dell'uomo; giacchè in virtù di esse abbiamo noi parte al *λόγος* eterno nel modo a noi proprio, e siamo esseri ragionevoli. Sarebbe poi più che arbitrario l'intendere queste espressioni non già della facoltà, ma di una conoscenza ingenita. Imperocchè poco dopo Giustino commenda Socrate, per avere esortato i Greci: *a tendere colle investigazioni dell' intelletto, alla cognizione di Dio a loro ignoto* (1). E se i Gentili non possono scolparsi, ciò non è quasi tutti gli uomini fossero creati colla cognizione di Dio; ma perchè *sono creati colla ragione, e colla facoltà di aderire alla verità e di operare il bene* (2).

450. Dopo il fin qui detto appena parrà necessario spiegare una sentenza di S. Girolamo, alla quale spesso si ha ricorso. Dalle parole del Vangelo: *erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum,* raccoglie il Santo: *natura omnibus Dei inesse notitiam, nec quemquam sine Christo nasci et non habere semina in se sapientiae et iustitiae reliquarumque virtutum.* Ora noi già conosciamo questo modo di dire; ma per ispiegare S. Girolamo, non colle sentenze di Origene o di altri Padri, sì da lui stesso, vediamo ciò, che precede e ciò, che siegue a questa propo-

(1) Πρὸς Θεοῦ δὲ τοῦ ἀγνώστου αὐτοῖς διὰ λόγου ζητήσεως ἐπίγνωσιν προὐτρέπετο. *Ibid. n.* 10.

(2) Καὶ τὴν ἀρχὴν νοερὸν καὶ δυνάμενον αἱρεῖσθαι τ' ἀληθῆ καὶ εὖ πράττειν τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων πεποίηκεν, ὥστ' ἀναπολόγητον εἶναι τοῖς πᾶσιν ἀνθρώποις παρὰ τῷ Θεῷ· λογικοὶ γὰρ καὶ θεωρητικοὶ γεγένενται. *Apolog. I. n.* 28.

sizione. Spiegando le parole dell' Apostolo: *Affine di rivelare il suo Figlio in me* (1), dice il S. Dottore *non est autem ipsum,* UT REVELARET FILIUM SUUM IN ME *quod si diceret,* UT REVELARET FILIUM SUUM MIHI. *Cui enim quid revelatur, illud revelatur, quod in eo non erat.* IN QUO *vero revelatur, illud revelatur, quod prius fuit in eo, et postea revelatum est. Simile est illud in Evangelio* (Ioan. 1. 26.): *medius in vobis stat, quem vos nescitis, et alibi* (Ioan. 1. 9.): *erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Come dunque Cristo, quando di lui parlava il suo Precursore, si trovava bensì fra gli Ebrei, ma ad essi si manifestò solo più tardi; così si trovava anche in tutti gli uomini, quale luce, che gli illuminava; ma era in essi, senza che essi lo conoscessero. Se da questo deve seguire, che in tutti gli uomini sia la conoscenza di Dio, questa dovrà essere una conoscenza, la quale essi non posseggono dalla loro nascita; giacchè Dio è già in essi prima, che ad essi sia manifesto. Ma perchè mai dice Girolamo: *ex quo perspicuum fit natura omnibus Dei inesse notitiam?* Perchè la conoscenza comune a tutti gli uomini non viene dalla rivelazione. Anche qui la conoscenza naturale, quale conoscenza, che si svolge dalla ragione, viene contrapposta alla Fede, che è fondata sulla parola di Dio. E perciò prosiegue S. Girolamo immediatamente: *Unde multi absque fide et Evangelio Christi vel sapienter faciunt aliqua vel sancte, ut parentibus obsequantur, ut inopi manum porrigant, non opprimant vicinos, non aliena diripiant,* e conchiude: *magisque iudicio Dei obnoxii fiant quod habentes in se principia virtutum et Dei*

(1) Galat. 1. 16.

semina, non credunt in eo, sine quo esse non possunt (1). Siccome dunque qui per *principia virtutum* non intende altro, che quello, che di sopra avea chiamato *semina virtutum;* così deve quel *Dei semina* avere lo stesso senso, che sopra *Dei notitia;* talmente che si può bene chiamare ingenita quella conoscenza; ma soltanto nel senso spiegato da S. Tommaso; in quanto cioè è ingenito all' uomo quello, con cui esso, senza altra rivelazione, perviene alla conoscenza di Dio.

451. Con ciò, che Origene dice intorno all' immortalità dell' anima, si è confrontato un passo di S. Attanasio, in cui questi tratta parimenti dell' immortalità dell' anima; giacchè si vuole, che Attanasio, in questo luogo, abbia derivata la naturale conoscenza dalla operazione del divino Verbo in modo, che consideri quella conoscenza, come improdotta, originaria, e non come acquistata per astrazione dal temporaneo e dal finito (2). Il passo si trova nell' Opera del Santo contro i Gentili. Ivi il santo Dottore, dopo di avere mostrato l' assurdità della idolatria, dice, cosiffatti errori essere inescusabili, perchè Dio, mentre, quanto alla sua essenza, è superiore a tutte le cose, quanto alla conoscenza, che può aversene, non è lontano da noi; nessuno perciò dovere ingannare sè stesso, e scusarsi col dire, che non può trovare la via per arrivare a Dio. Siccome il Cristiano possiede in sè stesso la sua Fede, e per essa il regno di Dio; così potere ogni uomo trovare la via, che lo conduca a Dio: e questa via non essere altra, che la propria sua anima,

(1) In epist. ad Galat. c. 1. v. 16.
(2) Staudenmaier l. c.

e la ragione ad essa inerente (1). « Essendo nondimeno molti Gentili declinati sì basso, che dubitino perfino se abbiano o no un' anima ragionevole distinta dal corpo, essere necessario di provare prima di tutto questa verità. » Egli la prova poi dalla differenza, che dispaia il conoscimento e l' appetito intellettuale dal sensitivo; e mostrando in particolare, che « mentre il corpo è depresso fino alla terra, l' anima si solleva verso il cielo, occupandosi eziandio nel sonno e nei sogni delle cose sovrumane. » Quindi conchiude, che « l' anima, non solo per le facoltà sue intellettuali, ma anche per l' essere suo incorrutibile, è diversa dal corpo; giacchè se essa ha una vita superiore alla materia, mentre che è nel corpo mortale, tanto più, quando sarà separata da quello, viverà una vita senza fine per la provvidenza di colui, che l' ha creata per mezzo del suo Verbo, il Nostro Signore Gesù Cristo. » Dopo di ciò viene il passo citato dagli avversarii : « Giacchè essa anima pensa e medita le cose eterne ed immortali, però appunto, che è immortale. Siccome i sensi, perchè è mortale il corpo, non possono percepire, che cose mortali, così l'anima perchè pensa e contempla le cose immortali, deve essere immortale; stantechè i pensieri e le considerazioni delle cose immortali non si separano giammai da essa, ma in essa rimangono, e le sono una guarentigia della sua immortalità. Perciò ha essa anche il pensiero e la rappresentazione di Dio; e ne è a se

(1) Καὶ εἴ τις ἂν ἔροιτο, τὶς ἂν εἴη αὕτη (ὁδός)· φημὶ δὴ τὴν ἑκάστου ψυχὴν εἶναι καὶ τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν. *Adv. Gent.* n. 20.

stessa la via, in quanto non *dal di fuori*, ma *da sè stessa* riceve la conoscenza del Verbo divino (1). »

Ora in tutto questo luogo non si dice neppure, che la conoscenza di Dio sia in noi un effetto del Logos (2), e molto meno viene affermato, che sia *improdotta, originaria e non acquistata per astrazione dal finito.* Attanasio considera il *fatto,* cioè che il nostro spirito pensa cose eterne e celesti; che in esse vive, e da esse non può separarsi, per quindi conchiudere, che, creato per le cose eterne, deve di natura sua essere diverso dal corpo ed immortale. Intorno alla *origine* di questi pensieri e di queste conoscenze, non si dichiara, se non in quanto alla fine dice, che lo spirito ha l' idea di Dio, non dal di fuori, ma da sè stesso. Ora come si deve intendere codesto? Attanasio voleva, come si è detto, provare, nella seconda parte del suo scritto, essere all' uomo l' anima sua propria una via, per arrivare alla conoscenza di Dio;

(1) Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἀθάνατα καὶ αἰώνια λογίζεται καὶ φρονεῖ, ἐπειδὴ καὶ ἀθάνατός ἐστι. καὶ ὥσπερ τοῦ σώματος θνητοῦ τυγχάνοντος, θνητὰ καὶ αἱ τούτου θεωροῦσι αἰσθήσεις· οὕτως ἀθάνατα θεωροῦσαν καὶ λογιζομένην τὴν ψυχὴν, ἀνάγκη καὶ αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι καὶ ἀεὶ ζῆν· αἱ γὰρ περὶ τῆς ἀθανασίας ἔννοιαι καὶ θεωρίαι οὐδέ ποτε αὐτὴν ἀφιᾶσι μένουσαι ἐν αὐτῇ, καὶ ὥσπερ ἔκκαυμα ἐν αὐτῇ γινόμεναι πρὸς ἀσφάλειαν τῆς ἀθανασίας· διὰ τοῦτο γοῦν καὶ τῆς περὶ Θεοῦ θεωρίας ἔχει τὴν ἔννοιαν, καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς γίνεται ὁδὸς, οὐκ ἔξωθεν, ἀλλ' ἐξ ἑαυτῆς λαμβάνουσα τὴν τοῦ Θεοῦ λόγου γνῶσιν καὶ κατάληψιν. *Ibid. n.* 33.

(2) Lo Staudenmaier, è vero traduce « giacchè *per questo* (Logos) essa pensa e sente cose immortali ed eterne, perchè anche esso è immortale. » Ma questo è manifestamente uno sbaglio; giacchè nel greco non è detto διὰ τούτου ma διὰ τοῦτο, ed il contesto richiede onninamente, che nella proposizione finale ἐπειδὴ καὶ ἀθατατὸς ἔστι, non ὁ λόγος ma ἡ ψυχή sia il soggetto.

e ciò, che dice sopra la natura e l' immortalità dell' anima, è da lui premesso soltanto, come una necessaria introduzione al suo discorso. Non è egli quindi cosa strana, che, nella quistione sulla dottrina di Attanasio intorno all' origine della conoscenza di Dio, siamo rimandati a quella introduzione sul pensare del nostro spirito in generale, e si voglia troncare il discorso in quel punto stesso, ove comincia l' inquisizione sul modo, con cui conosciamo Iddio? È vero, che la proposizione, in cui si dice, avere l' anima nostra la conoscenza di Dio non dal di fuori, ma da sè stessa, si trova alla fine del breve discorso sull' anima; ma essa proposizione contiene appunto ciò, che Attanasio vuole provare più diffusamente nel seguente Trattato. Sentiamo dunque la spiegazione, ch' egli medesimo ce ne da.

452. « In doppia maniera (dice S. Attanasio) può l' uomo, colla ragione inerente alla sua anima, pervenire a Dio. Prima, considerando la natura della sua anima, cioè l' essere suo nobilissimo in tutta la sua purezza, astraendo da tutta la concupiscenza e da tutte le passioni disordinate. Come prima così la consideri, e tosto conoscerà in lei, come in uno specchio, l' immagine del Padre, ossia il Verbo, ed in esso il Padre. Ma quale è la ragione, per cui, dalle perfezioni della sua natura spirituale, l' uomo può dedurre la perfezione di Dio? Certamente soltanto, perchè in quella si manifesta la sapienza di colui, al quale va debitore della sua esistenza. Perciò si dice nello stesso Trattato: *All' uomo, che ha la ragione, non può essere nascosto l' autore della ragione.* Quindi colle parole: *ricevere l' uomo la conoscenza di Dio,*

non dal di fuori, ma dall' anima sua stessa, Attanasio non ha voluto significare, essere una cosiffatta conoscenza *improdotta, originaria e non proveniente dalla considerazione del finito.*

Ma vi è ancora di più. Dire che l' uomo abbia la conoscenza di Dio da sè stesso, rigorosamente parlando, non significa precisamente, che debba conoscere Iddio dall' anima sua, come autore di essa; ma significa piuttosto, che ha in sè il principio di questa conoscenza, cioè la ragione. Per questo disse S. Attanasio, sul cominciare del suo argomento: « Come » l' uomo si è allontanato da Dio colla ragione, facen» done un uso cattivo; così può, per mezzo della sua » ragione, ritornare ad esso, facendo della medesima » un uso buono (1). » La prima via dunque, per cui la ragione perviene a Dio, consiste in ciò, « che l'uomo » consideri sè stesso; e la sua ragione gl' insegnerà, » che colui, dal quale è creato, è altrettanto sapiente » e santo, quanto è potente. »

Ma questa via, prosiegue il Santo, non è la più agevole, siccome quella, che richiede una grande purezza di cuore. Vi è ancora un' altra via da conoscere Iddio. E quale sarebbe questa? Eccola: « Il » mondo, che si spiega avanti i nostri occhi, mani» festa, coll' ordine e colla regolarità, che in esso » signoreggiano, e con potente voce proclama il suo » Creatore e Signore. (2) » Giacchè Iddio essendo per

(1) Δύνανται γὰρ ὥσπερ ἀπεστράφησαν τῇ διανοίᾳ τὸν Θεὸν καὶ τὰ οὐκ ὄντα ἀνεπλάσαντο εἰς θεούς, οὕτως ἀναβῆναι τῷ νῷ τῆς ψυχῆς καὶ πάλιν ἐπιστρέψαι πρὸς τὸν Θεόν. *Ibid. n.* 34.

(2) . . . . ἀλλ' ἔστι πάλιν καὶ ἀπὸ τῶν φαινομένων τὴν περὶ τοῦ Θεοῦ γνωσιν καταλαβεῖν, τῆς κτίσεως ὥσπερ γράμμασι διὰ

» sua essenza invisibile ed incomprensibile, affinchè il » genere umano non rimanesse privo della conoscenza » del suo Creatore, ha ordinato cosiffattamente pel » suo Verbo (λόγος) la creazione, che, quantunque » invisibile, secondo la essenza, possa dall' uomo es- » sere conosciuto almeno dalle sue opere (1). » E qui Attanasio rammenta, non solo le parole di S. Paolo, nella sua epistola ai Romani, ma eziandio quelle dall'Apostolo stesso dette ai Licaonesi. *Annuntiantes vobis ab his vanis converti ad Deum vivum, qui fecit coelum et terram et mare et omnia, quae in eis sunt, qui in praeteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas. Et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit, benefaciens de coelo, dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et laetitia corda nostra* (2). E dopo di avere dimostrato, con nervosa eloquenza, come dall' universo si conosca la potenza, la sapienza e la grandezza di Dio, conchiude col pensiero, che il Verbo taumaturgo di Dio, siccome, spandendo da per tutto vita e luce, muove e dirige ad unico e grande scopo le innumerevoli creature, così abbraccia colla sua provvidenza gli spiriti celesti, conservando loro la vita e governandoli, secondo i decreti della sua

τῆς τάξεως καὶ ἁρμονίας τὸν ἑαυτῆς δεσπότην καὶ ποιητὴν σημαινούσης καὶ βοώσης. *Ibid.*

(1) Ἀγαθὸς γὰρ οὖν καὶ φιλάνθρωπος ὁ Θεός . . . . ἐπειδὴ ἀόρατος καὶ ἀκατάλεπτός ἐστι τὴν φύσιν . . . . καὶ διὰ τοῦτο ἔμελλε τὸ ἀνθρώπινον γένος ἀτυχεῖν τῆς περὶ αὐτοῦ γνώσεως, τῷ τὰ μὲν ἐξ οὐκ ὄντων εἶναι τὸν δὲ ἀγένητον· τούτου ἕνεκεν τὴν κτίσιν οὕτω διεκόσμησε τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ ὁ Θεὸς, ἵν' ἐπειδὴ τὴν φύσιν ἐστὶν ἀόρατος, κἂν, ἐκ τῶν ἔργων γινώσκεσθαι δυνηθῇ τοῖς ἀνθρώποις. *Ibid.* n. 35.

(2) Act. Ap. XIV, 1-6.

volontà. Giacchè, siccome per la sua provvidenza crescono i corpi, si muove l'anima ragionevole, pensa e vive, così muove e signoreggia, con un medesimo cenno della sua potenza, il mondo visibile e le potestà invisibili, dando a ciascheduno la propria sua operazione; e così, dirige le cose celesti in maniera celeste, e le cose visibili come le vediamo. Esso è il guidatore ed il signore di tutti, e pel quale tutti sussistono, opera tutto per la gloria e conoscenza del suo Padre. Talmente che sembra colle sue opere insegnare e dire: Dalla grandezza e dalla bellezza delle creature si intùisce analogamente argomentando il loro Autore (1). Ecco in quale maniera deduce Attanasio « dalla operazione del Logos la conoscenza di Dio. »

453. Ma qui fa d' uopo ritornare anche una volta ad Origene; giacchè si vuole, che egli abbia affermato, contro Celso, essere la conoscenza di Dio, non già il risultato di una collegazione e di un aumento di umani concetti, nè pervenire noi primamente alla conoscenza di Dio per mezzo di un' analisi e di una sintesi, dedotta dalle cose finite; ma venire questa prima conoscenza nell'anima, in virtù di un influsso immediato di Dio sopra di essa: ossia, « Dio introdursi per se » stesso nel nostro conoscere. La conoscenza di Dio, » troppo eccelsa per la nostra natura, essere opera

(1) Αὐτὸς δὲ ἐπὶ πάντων ἡγεμῶν τε καὶ βασιλεὺς καὶ σύστασις (al. συστάτης) γινόμενος τῶν πάντων, τὰ πάντα πρὸς δόξαν καὶ γνῶσιν τοῦ ἑαυτοῦ πατρὸς ἐργάζεται, μονονουχὶ διὰ τῶν γινομένων ἔργων αὐτοῦ διδάσκων καὶ λέγων· ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς θεωρεῖται. *Ibid. num.* 44.

» di Dio (1). » Se Origene avesse detto tutto questo, allora certamente sarebbe inutile il disputare sopra la sua opinione: ma sentiamo lui stesso. Celso al paragone dei Cristiani si millantava della sua filosofia; « Platone, così egli, aver detto essere cosa difficile il trovare il Padre dell' universo, ed impossibile il farlo conoscere a tutti, dopo di averlo trovato. La via poi ritrovata dai sapienti, ma la quale non da tutti era da battersi, consistere in questo, che per acquistare il concetto dell' essere supremo ed innominabile, si connetta insieme o si separi o si trasferisca per analogia ciò, che conosciamo nelle altre cose. » Or bene, che risponde a ciò Origene? Confessa, che sia sublime e degno di ammirazione quel detto di Platone. « Ma tanto più dover noi riconoscere il benefizio della rivelazione di Dio nel suo Figlio. Per lui la cognizione di Dio è divenuta accessibile a tutti (2). » Anche i sapienti tra i Greci non hanno veramente trovato Iddio; giacchè altrimenti non avrebbero colla verità, che conoscevano, mescolati di tanti errori. Noi Cristiani adunque confessiamo, che sia impossibile all'uomo il cercare Dio, ed il trovarlo in tutta la sua purezza, se quegli stesso, che viene cercato, non presti aiuto. Ma a coloro, i quali, dopo avere fatto quanto potevano, confessano umilmente di avere bi-

(1) Staudenmaier l. c.

(2) *Μεγαλοφυῶς μὲν καὶ οὐκ εὐκαταφρονήτως τὴν ἐκκειμένην λέξιν ὁ Πλάτων προφέρεται· ὅρα δὲ, εἰ μὴ φιλανθρωπότερον ὁ θεῖος λόγος εἰσάγει τὸν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεὸν, Θεὸν λόγον γενόμενον σάρκα· ἵνα εἰς πάντας δυνατὸς ᾖ φθάνειν ὁ λόγος, ὃν καὶ τὸν εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν φησὶν ὁ Πλάτων. Tom. 1. Cont. Cels. lib. 7. n. 42.*

sogno del suo aiuto, egli si manifesta, secondo il suo beneplacito, ed in quanto l' anima, congiunta tuttora col corpo, è capace di avere la conoscenza di Dio. »

Prima dunque si osservi, che qui non si tratta della conoscenza di Dio originaria e comune a tutti gli uomini; ma della conoscenza pura e perfetta. E per certo Origene si sarebbe posto in contraddizione, non solo con sè stesso e con tutti i SS. Padri, ma eziandio colla sacra Scrittura, se avesse considerato, come la prima e quella, che precede ad ogni giusta apprensione di Dio, quella conoscenza, la quale è *resa possibile a tutti gli uomini pel* VERBO INCARNATO *di Dio*. Ma continuiamo, giacchè qui finalmente siegue il passo, a cui siamo rimandati.

Origene dice: « Volere Celso colla sintesi, coll'analisi e coll' analogia schiudere la strada, per arrivare al sommo bene, » mentre che Cristo insegna: « Nessuno » conosce il Padre, se non il Figlio, e quegli, a » cui il Figlio lo rivela. » Con ciò dichiarando, che Dio viene conosciuto per la grazia, la quale non si produce nell' anima, senza Dio, ma bensì per la sua operazione (1). Di fatti « poichè coloro, che si vantarono di avere conosciuto Dio per mezzo della filosofia, ebbero, ciò nulla ostante, servito agli idoli, come gl' indotti, Iddio ha prescelto gli stolti negli occhi del mondo, per confondere i sapienti. Mentre i discepoli dei filosofi, con tutte le sublimi istruzioni ricevute, intorno a Dio, si rivolgono colle loro preghiere ai miseri idoli, il Cristiano, quanto che incolto, diretto

(1) . . . . *θεία τινὶ χάριτι, οὐκ ἀθεεὶ ἐγγινομένῃ τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ μετά τινος ἐνθουσιασμοῦ ἀποφαίνεται γιγνώσκεσθαι τὸν Θεόν*. ***Ibid.*** **n. 44.**

dallo spirito di Dio, innalza i suoi pensieri sopra tutto il creato, dirigendo le sue preghiere a colui, che egli ha trovato sopra tutti i cieli. » Qui si vede sempre più chiaramente, che Origene contrappone la conoscenza, prodotta in noi dallo Spirito di Dio, alla filosofia, non già come la prima ed originaria, ma come la più perfetta ed affatto soprannaturale. Della conoscenza poi naturale, che in noi sorge spontaneamente, non parlano nè Celso, nè Origene in questo luogo. Celso vanta bensì la conoscenza naturale, ma la perfezionata per riflessione avvertita; Origene parla dei pregi, che anche sopra questa gode quella conoscenza, la quale ci viene largita dalla Fede cristiana, e dalla illustrazione dello Spirito Santo. Del resto egli così parla di questi pregi, che non biasimi in alcun modo la conoscenza filosofica, lodata da Celso. Laonde non è vero, ch' egli dica, la conoscenza di Dio « non essere » il risultato della collegazione e separazione di con» cetti umani; » egli dice soltanto, la conoscenza data ai Cristiani essere più perfetta dell' altra, e di un' origine a quella superiore. Ma vogliamo anche questo sentire dalla sua bocca in termini anche più precisi?

454. Immediatamente dopo il passo fin qui considerato, induce Origene un discorso più lungo di Celso, nel quale questi, dopo di avere distinto l' intelligibile, cui conosce l' intelletto, dal visibile, cui conosce l' occhio, aggiunge: « Siccome tra le cose visibili, il Sole non è nè l' occhio, nè la visione, ma bensì è la causa all' occhio che esso vegga, alla visione che essa nasca, alle cose visibili che esse vengano percepite, ed a tutte le cose sensibili, che esse siano; ma a sè stesso che venga veduto; così tra gli esseri intel-

ligibili colui, che non è nè l' intelletto, nè la conoscenza, nè la scienza, è causa all'intelletto che esso conosca, alla conoscenza che essa esista, alla scienza che essa sappia, a tutti gl' intelligibili, anche alla verità e alla sostanza, che esse siano; e sublimato sopra tutto Egli stesso è conoscibile per una misteriosa potenza. » Queste proposizioni fanno, per fermo, parte di quella speculazione, che, trasmessa dai Greci, gli Scolastici hanno perfezionata alla loro maniera. Che cosa dunque risponde Origene ? « Non essere costume dei Cristiani di contraddire a coloro , che sono estranei alla loro Fede, anche allora quando profferiscono *vere* e *sane* dottrine ; ma che Celso si guardi dal calunniarli. Ammaestrati dalla parola divina distinguere essi, in una maniera ancora più sublime, che non fanno i filosofi, le cose visibili dalle cose spirituali; e ciò, non solo colle parole, ma anche coi loro sentimenti, e col loro modo di vivere » ... « Quando i discepoli di Gesù contemplano le cose passeggiere, ne usano come di gradini, per arrivare alla cognizione degli esseri intelligibili; giacchè ciò, che è invisibile in Dio, ossia l' intelligibile, è divenuto dalla origine del mondo conoscibile e visibile nelle cose create. Ma essi non si fermano a questo intelligibile; anzi si sollevano fino alla eterna virtù di Dio (di cui Celso avea parlato come del Sommo ed Assoluto). Essi ben sanno , che Dio anche a parecchi, che non confessano la vera pietà e la vera religione, ha manifestato quello che di lui può conoscersi. Ma mentre coloro , cui Celso tanto esalta, non hanno onorato il Iddio che conoscevano, e coi loro cuori ottenebrati si sono dati alla idolatria e a tutti i vizii , i discepoli di Cristo sono condotti

dalla luce della conoscenza, che loro è data, ad una vita pura, alla pietà ed al timore di Dio » ... « Questo dunque (così conchiude Origene) sia detto, non per impugnare ciò, che i Greci hanno *pensato di bene*, nè per disprezzare le *sane dottrine*, che insegnano; ma per dimostrare, che dagli uomini ispirati, dai Profeti e dagli Apostoli di Gesù Cristo vennero insegnate cose e più grandi e più divine (1). » Dopo ciò, si sosterrà tuttavia, avere Origene affermato « non conoscersi Dio per la via indicata da Celso, ma aversene la prima conoscenza, per influsso immediato di Dio medesimo? »

455. Come Origene, così era anche S. Basilio ben lontano dal rigettare quella maniera di conoscenza, che Celso celebrava. « Non vi è certamente (dice esso), verun nome, che abbracci intieramente l' essenza divina, e che la esprima di una maniera acconcia; ma vi sono molti e varii nomi, dei quali ognuno ha una propria significazione, ed i quali, comparati col tutto, ce ne dànno una intelligenza, sebbene molto oscura e molto debole, nondimeno sufficente. Tra i nomi dunque, che si enunciano di Dio, alcuni significano ciò, che è in Dio, altri, al contrario, esprimono ciò, che non è in lui; per queste due specie di nomi, ossia per la *negazione* di quello, che a Dio ripugna, e per l' *affermazione* di quello, che ad esso conviene, ci viene

(1) Ταῦτα δὴ λέλεκταί μοι, οὐ προσφιλονεικοῦντι μὲν τοῖς καλῶς καὶ παρ' Ἕλλησι νενοημένοις, οὐδὲ κατηγοροῦντι τῶν ὑγιῶν δογμάτων, βουλομένῳ δὲ παραστῆσαι, ὅτι καὶ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ τούτων ἔτι μείζονα καὶ θειότερα λέλεκται μὲν παρὰ τοῖς θείοις ἀνδράσι, προφήταις τοῦ Θεοῦ, καὶ ἀποστόλοις τοῦ Ἰησοῦ. **Ibid. num. 49.**

quasi impressa una immagine (χαρακτὴρ) di Dio (1).» Ed in ciò appunto troviamo la spiegazione di due passi del medesimo S. Basilio, citati a favore della immediata conoscenza di Dio. Il primo è preso da una Omilia posta, nella edizione dei Maurini, tra le apocrife, e presso lo Staudenmaier suona così: «Il Signore » è la verità. Questa verità è improntata nel nostro » cuore, ed è scolpita nella nostra anima.» Basilio, o chiunque sia l'autore di quella Omilia, avea distinto una doppia verità: l'una, che appartiene alla scienza profana, la cui conoscenza non è necessaria alla salute; l'altra, che abbraccia quei misteri, che siamo esortati a non palesare ai profani. «Ma se (così con» tinua) il nostro Signore è la verità, abbia ciascheduno questa verità nel suo cuore impressa, e quasi » sigillata (2).» Per non dire, che qui ancora non si parla di qualsivoglia conoscenza di Dio, ma sì di quella conoscenza di Cristo, la quale racchiude i misteri della Fede, e però dev' essere occultata agli infedeli; si osservi, che veniamo *esortati* ad avere impressa nel nostro cuore questa verità. Adunque può essere ciò l'idea di Dio innata ed ingenita per la creazione? L'autore dell'Omilia non determina il modo, in cui quella verità ci viene improntata nel cuore; ma egli è chiaro, che, secondo lui, l'improntamento dipenda dalla nostra cooperazione.

(1) Ἐκ δύο γὰρ τούτων οἱονεὶ χαρακτήρ τις ἡμῖν ἐγγίνεται τοῦ Θεοῦ, ἔκ τε τῆς τῶν ἀπεμφαινόντων ἀρνήσεως καὶ ἐκ τῆς τῶν ὑπαρχόντων ὁμολογίας. *Tom. I. Adv. Eunom. lib. 1. n. 10.*

(2) Εἰ δὲ ἀλήθεια ὁ Κύριος ἡμῶν ἐστιν· ἐντετυπωμένην καὶ οἱονεὶ ἐσφραγισμένην τῇ ἑαυτοῦ καρδίᾳ ταύτην τὴν ἀλήθειαν ἕκαστος ἔχωμεν. *Tom. I. Append. In Ps. 14.*

Dichiarando le parole del Salmista: « La sua lode » sia sempre nella mia bocca , » Basilio domanda come sia possibile lodare Dio senza intermissione; e, dopo avere mostrato con alcuni esempii, che la sacra Scrittura colla parola *bocca* intende talvolta la facoltà mentale, colla quale riceviamo la verità, quale cibo della nostra anima, conchiude: « Si può dunque » chiamare la conoscenza di Dio, quando una volta » ci fu nella mente improntata, e in noi riposa quasi » suggellata nelle superiori facoltà dell' anima, la lode » di Dio sempre perdurante nell' anima (1). » Anche qui, colla frase: *quando una volta fu improntata,* viene additata una conoscenza, che non sempre era in noi. Inoltre la conoscenza improntata e suggellata , di cui in questi due passi si fa parola, significa certamente lo stesso, che di sopra l' immagine (intellettuale) di Dio in noi surta. O non significano forse in questo contesto χαρακτή, τύπος, σφραγίς una stessa cosa; cioè il concetto, l' idea di Dio? Se dunque in questi due luoghi stessi, che ci sono opposti, viene abbastanza dichiarato, che la conoscenza, di cui si parla, non era sempre in noi, ed in noi non nasce, senza la nostra cooperazione, negli altri, a cui noi rimandammo , ci è dichiarata , che essa viene formata in noi per la contemplazione delle perfezioni di Dio.

Per altro non è da trasandare, che S. Basilio, nel caso che avesse avuto l' opinione, che a lui si attribuisce, l' avrebbe , senza verun dubbio , manifestata

(1) Δύναται οὖν ἡ ἐντετυπωμένη ἅπαξ καὶ οἱονεὶ ἐσφραγισμένη τῷ ἡγεμονικῷ τῆς ψυχῆς περὶ Θεοῦ ἔννοια αἴνεσις ὀνομάζεσθαι Θεοῦ διαπαντὸς ἐνυπάρχουσα τῇ ψυχῇ. *Tom. I. in Ps.* 33.

nella sua controversia con Eunomio. O non dovea egli rispondere a questo eretico, che pretendeva di intuire l' essenza di Dio, darsi veramente una immediata conoscenza di Dio, ma essere questa oscura ed inavvertita, ed avere noi bisogno, oltre di questa, anche di quella, che acquistiamo colla contemplazione delle opere di Dio? E pure, in vece di ciò, noi presso Basilio leggiamo da per tutto: « L' essenza di Dio ci è » occulta; ma dalle sue opere possiamo, in qualche » maniera, conoscerlo. » E mentre in uno di questi passi, alludendo alle parole dell' Apostolo, aggiunge: « Questo è il noto di Dio, che egli a tutti gli uomini » ha manifestato (1), » abbastanza chiaramente esprime, che la conoscenza comune a tutti sia quella, la quale noi acquistiamo dalla vista delle sue opere. In un altro luogo poi considera questa manifestazione di Dio, come il fine della creazione. « L' universo (dice » egli) è come una scuola, in cui si acquista la co» noscenza di Dio. » Non ci è dunque ingenita, nè è prodotta in noi senza di noi; « giacchè Iddio con» duce il nostro spirito per le cose visibili e sensibili » alla contemplazione delle invisibili (2).

(1) Εἰκὸς αὐτὴν μὲν τὴν οὐσίαν ἀπερίοπτον εἶναι παντὶ, πλὴν εἰ τῷ μονογενεῖ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι· ἐκ δὲ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ ἀναγομένους ἡμᾶς, καὶ διὰ τῶν ποιημάτων τὸν ποιητὴν ἐννοοῦντας τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας λαμβάνειν τὴν σύνεσιν. Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ ὃ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁ Θεὸς ἐφανέρωσεν. *Tom. I. Cont. Eunom. lib. 1. num.* 14.

Oltre i luoghi citati più sopra vedi ancora Tom. III. Epist. 189. n. 8. Ep. 234. Ep. 235. n. 1. Tom. II. Homil. Attende tibi n. 7. Greg. Nyss. Contra Eunom. lib. 12. p. 329—331.

(2) Καὶ τὸ μὴ εἰκῆ μηδὲ μάτην, ἀλλὰ πρός τι τέλος ὠφέλιμον καὶ μεγάλην χρείαν τοῖς οὖσι συνεισφερόμενον ἐπινοη-

456. Ma ci si oppone un passo, in cui S. Basilio chiamerebbe Iddio *il lume invisibile, e spirituale di tutte le anime.* « Dio (dice egli) è rappresentato dal Sal- » mista (1) circondato di dense nuvole; ma per queste » nuvole penetra un raggio di luce, in cui esso si ri- » vela al nostro spirito. » Questa spiegazione delle parole del Salmista troviamo pure presso altri Padri, nominatamente presso S. Cirillo di Alessandria, S. Gregorio di Nissa, e S. Gregorio Nazianzeno (2). Questi Padri nondimeno, in tale occasione, non parlano della conoscenza naturale, ma di quella *contemplazione,* a cui l' anima viene elevata dalla *grazia.* Intanto avesse pure S. Basilio chiamato Iddio *lume spirituale,* non solo delle anime pie, ma di tutte le anime in genere, e quindi avesse pure parlato, in quel luogo, della conoscenza naturale, sappiamo bene, che, non solo dagli Scolastici, ma anche dai SS. Padri, la ragione niente meno, che la grazia della Fede e della contemplazione vengono significate quale lume, per cui Iddio ci illumina; e quindi Dio stesso, da cui procedono, viene chiamato lume. Ma Basilio, o piuttosto Teodoreto, dalla cui esposizione dei Salmi sono estratti questi Scolii, falsamente attribuiti a Basilio (3), non chiama Iddio lume di *tutte* le anime; ed appunto le parole,

σθαι τὸν κόσμον, εἴπερ τῷ ὄντι ψυχῶν λογικῶν διδασκαλεῖον καὶ θεογνωσίας ἐστὶ παιδευτήριον, διὰ τῶν ὁρωμένων καὶ αἰσθητῶν χειραγωγίαν τῷ νῷ παρεχόμενος πρὸς τὴν θεωρίαν τῶν ἀοράτων. Tom. I. in Hexaem. hom. 1. *n.* 6.

(1) Psalm. XVIII, 12.

(2) S. Cyrill. Alex. Contra Nest. lib. 3. initio - S. Greg. Nyss. Vita Moysis p. 220. Edit. Paris. - S. Greg. Naz. Tom. I. Orat. 28. (al 34). n. 3.

(3) Cf. Praefatio editionis Parisiensis an. 1618. - In edit. anni 1721. Tom. I. p. 744.

che lo Staudenmaier distingue con lettere corsive, non possono provenire, che da una versione molto viziosa. Dopo la proposizione: « come l'aria, oscurata da dense » nubi, manda fuori il lampo, » non si legge in questi Scolii, e nè anche presso Teodoreto: « Così penetra » anche Dio col suo raggio le nostre tenebre, giacchè » egli è il lume invisibile e spirituale di tutte le » anime; » ma piuttosto: « Così manda anche il Dio » di tutte le cose, benchè sia invisibile, i raggi del » lume spirituale, e gastiga colle fiamme ultrici coloro, che vivono nella malizia (1). » È dunque almeno più probabile, che anche qui, come presso i Padri testè nominati, non si parli, che delle illustrazioni, per cui Dio favorisce i buoni. Ora a questo si aggiunga, che quei Padri, che ne discorrono più diffusamente, non dicono già, che quel raggio divino, penetrante le nuvole, che circondano Iddio, ci faccia apprendere immediatamente l'essere divino; ma affermano soltanto, che esso ci pone in istato di apprendere sempre più perfettamente Iddio dalle sue opere, e per mezzo di immagini intellettuali.

457. Da ultimo osserviamo, che l'illustrazione, per la quale Iddio ci si manifesta, non viene rappresentata dai SS. Padri, quale illustrazione originaria, che cominci colla nostra esistenza. Il Tomassino, al contrario, vuole appunto questo, com'egli si esprime, dimostrarci palpabilmente da S. Gregorio di Nissa. Giac-

(1) Καθάπερ γάρ φησι τῇ πυκνότητι τῶν νεφῶν ξωφώδης γινόμενος ὁ ἀὴρ τῆς ἀστραπῆς ἐκπέμπει τὴν αἴγλην, οὕτως ἀόρατος ὢν ὁ τῶν ὅλων Θεὸς καὶ τοῦ νοεροῦ φωτὸς τὰς ἀκτῖνας ἀφίησι καὶ τῷ κολαστικῷ πυρὶ κολάζει τοὺς πονηρίᾳ συζῶντας. *Theod. Interpr. in Psalm. Ps.* 17.

chè il S. Dottore dice: « Questo bene dal principio » è posto nella essenza della tua natura da chi ti ha » creato; giacchè Iddio, quando ti ha formato, ha in » te impresso immagini, similitudini, ed imitazioni » della sua natura. » Per queste immagini e similitudini il Tomassino ha inteso idee, per le quali ci venga rappresentata l'essenza di Dio; ma appunto per ciò è stato molto infelice nella spiegazione di questo passo. S. Gregorio nel Sermone *Sulla purità del cuore,* dal quale Sermone è tolto quel testo, svolge di nuovo il pensiero, essere bensì Iddio, quanto alla sua essenza, superiore a tutti i nostri concetti; conoscersi ciò nondimeno in più maniere. In primo luogo, ci si manifestano, se non la sua essenza, almeno le sue perfezioni, come p. e. l'infinita sua Sapienza, Bontà e Possanza nelle opere della creazione. *Giacchè colui, che è invisibile, secondo la sua natura, diviene visibile nelle sue opere, manifestandosi in esse i suoi attributi* (1). Ma a questa conoscenza di Dio possono arrivare anche i sapienti di questo mondo; laddove a quelli, che sono di cuore puro, è riservata una conoscenza più perfetta. « Giacchè chi ha purificato il suo cuore da ogni creatura, e da tutte le inclinazioni peccaminose, rimira nella propria sua bellezza una immagine della divina natura » (2). « Se dunque tu senti parlare della sublime maestà di Dio, della inesprimibile sua bellezza, dell'incomprensibile sua essenza, non devi cadere di animo, quasi non ti sia dato arrivare alla co-

(1) Ὁ γὰρ τῇ φύσει ἀόρατος ὁρατὸς ταῖς ἐνεργείαις γίνεται ἔν τισι τοῖς περὶ αὐτὸν καθορώμενος. *Tom. I. Orat. 6. de beatitud.*

(2) . . . . ἐν τῷ ἰδίῳ κάλλει τῆς θείας φύσεως καθορᾷ τὴν εἰκόνα.

noscenza di ciò che desideri: il mezzo proprio per arrivarvi ti è dato in te stesso. Questo gran bene ha posto, dal principio, nella essenza della tua natura, colui che ti creò. Giacchè Iddio ha impresso in te alcune copie delle perfezioni della propria sua natura, quando ti ha formato » (1). « Ma il peccato ti ha occultato questa divina immagine sotto brutti velami; e quindi se purifichi il tuo cuore con una vita virtuosa, ti risplenderà di nuovo l'immagine della divina bellezza. E così è beato colui, che ha un cuore puro, giacchè rimirando la propria sua purezza, vede nella copia l'originale (2). » Egli è dunque chiaro, che Gregorio qui, per le immagini o le copie delle divine perfezioni, non intende già specie intelligibili, concetti immediati, od idee innate; ma intende quelle facoltà spirituali, per le quali la nostra anima è una immagine di Dio, e che qui, come da per tutto, non parla di altra conoscenza di Dio, che di quella, la quale acquistiamo per mezzo delle cose create.

458. Ma se vi è Padre della Chiesa, il quale siasi spiegato diffusamente intorno alla illuminazione delle creature ragionevoli pel Verbo divino, questi è per fermo S. Cirillo Alessandrino. Dichiarando le parole del Vangelista sulla *luce, che illumina ogni uomo,* egli dice: « Il Figlio di Dio non illumina come gli Apostoli e gli Angeli; giacchè questi, comunicando non

(1) Τὸ γάρ σοι χωρητὸν τῆς τοῦ Θεοῦ κατανοήσεως μέτρον ἔν σοί ἐστιν οὕτω τοῦ πλάσαντός σε τὸ τοιοῦτον ἀγαθὸν εὐθὺς τῇ φύσει κατουσιώσαντος· τῶν γὰρ ἰδίας φύσεως ἀγαθῶν ὁ Θεὸς ἐνετύπωσε τῇ σῇ κατασκευῇ τὰ μιμήματα.

(2) . . . . πρὸς τὴν ἰδίαν καθαρότητα βλέπων ἐν τῇ εἰκόνι καθορᾷ τὸ ἀρχέτυπον.

una luce loro propria, ma quella che hanno ricevuta, producono la conoscenza negli altri per mezzo dell' insegnamento; laddove il Verbo Eterno illumina non a modo di maestro, ma a modo di Creatore. » Ora che significa ciò? siegue: « Egli, in ciascheduno di quelli, che sono chiamati alla esistenza, pone il seme della sapienza, ossia della conoscenza di Dio, ed impianta in esso la radice della intelligenza, facendolo così creatura ragionevole, e partecipe della propria sua natura, ed infondendogli, nella maniera che esso conosce, alcuni raggi lucenti dell'inesprimibile suo splendore di luce (1). » Quali sono dunque quei raggi, pei quali l'essere ragionevole diviene partecipe della natura divina; ossia rassomigliante in qualche guisa, a quella, divenendo cioè anch' esso lume? Sono quei mezzi facoltà ovvero idee innate? A noi pare che non se ne possa dubitare; giacchè il Verbo Eterno illumina, non come maestro (διδασκαλικῶς), ma come Creatore (δημιουργικῶς), appunto perchè il maestro suppone, in chi è da illuminarsi, facoltà ed attitudini; il Creatore produce queste medesime disposizioni.

E poco appresso si legge: « Subito, dal suo cominciamento, la natura umana viene illuminata, e riceve, insieme colla esistenza, l' intelligenza concreata

(1) . . . . ὁ δὲ τοῦ Θεοῦ λόγος φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον οὐ διδασκαλικῶς, καθάπερ ἄγγελοι τυχὸν ἢ καὶ ἄνθρωποι, ἀλλὰ μᾶλλον ὡς Θεὸς δημιουργικῶς, ἑκάστῳ τῶν εἰς τὸ εἶναι καλουμένων σπέρμα σοφίας ἤτοι θεογνωσίας ἐντίθησι ἢ ῥίζαν ἐμφυτεύει συνέσεως, λογικόν τε οὕτως ἀποτελεῖ τὸ ζῶον τῆς οἰκείας φύσεως μέτοχον ἀποδεικνύων, καὶ τῆς ἀφράστου λαμπρότητος ὥσπερ τινὰς ἀτμοὺς φωτοειδεῖς ἐνιεὶς τῷ νῷ, καθ' ὃν αὐτὸς οἶδε τρόπον τε καὶ λόγον. *Tom. IV. in Ioan. lib. 1. c. 9. p. 75.*

da quel lume, che è nel mondo; cioè dall' Unigenito, il quale riempe tutto colla ineffabile potenza della Divinità..... Mercecchè la mano divina sorregge ogni luogo e tutta la creazione, conservando nella esistenza tutti gli esseri da lui creati, infondendo la vita a quelli, che hanno bisogno della vita, ed a quelli, che sono capaci d'intelligenza, il lume intellettuale (1). » Parla forse qui S. Cirillo altrimenti da S. Tommaso della illuminazione della creatura ragionevole? E se rimane ancora qualche dubbio, si ascolti ciò che siegue. Nello stesso capo S. Cirillo, rifiutando l'errore dei Platonici, che l'anima già esistesse prima della generazione del corpo, adduce per prima ragione questa: « Se l'anima avesse già esistito prima, come spirito e pura intelligenza, non sarebbe più vero, che essa viene illuminata quando entra in questo mondo. Giacchè se viene illuminata quando entra nel corpo, doveva mancare di lume prima che vi entrasse, e quindi non potea già essere intelligenza. » Il lume perciò, che ci è inserito, secondo S. Cirillo, non consiste già in idee e conoscenze, ma in ciò, che è proprio all'anima nostra, in quanto è essere ragionevole.

Per la stessa ragione più innanzi, movendo la obbiezione: « Se il Figlio di Dio è il vero lume, e se questo lume illumina il cuore degli uomini, com'era possibile, che il mondo non lo conoscesse, massimamente stando esso nel mondo, ed essendone il Creatore? » S. Cirillo risponde: « È ben vero, che il Figlio di Dio illumina la creatura, ma la creatura ri-

(1) Ἡ θεία χεὶρ συνέχουσα πρὸς τὸ εἶναι τὰ πεποιημένα, καὶ περισφίγγουσα πρὸς ζωὴν τὰ ζωῆς δεόμενα, καὶ τοῖς συνέσεως δεκτικοῖς τὸ νοητὸν ἐνσπείρουσα φῶς. *Ibid.* p. 76.

getta il suo dono , e mentre gli è dato l' intelletto, per conoscere il vero Dio, non ne fa uso, aderendo con tutti i suoi pensieri alle cose terrene (1). » Così anche il Sole spunta per tutti, ma non giova al cieco. « E sebbene (prosiegue il Santo) l' uomo non sia cieco, in quanto la sua natura conserva sempre l' intelligenza datagli da Dio , tuttavia , per la corruzione del suo cuore, gli occhi della sua mente sono diventati foschi e cisposi. Perciò non solo ai Giudei, ma anche a tutti i popoli si riferisce quel rimprovero: Aspettai che (la vite) facesse uva, e fece spine. Giacchè la conoscenza del vero Creatore è il buon frutto della illuminazione, il quale è nell' intelletto umano, come l' uva nella vite fruttifera; laddove la perversità, che induce all' errore dell' idolatria, ferisce la mente umana, come con pungenti spine (2). »

Siccome poi S. Cirillo significa in questo luogo, quale lume , che ci viene dato colla esistenza , non già la conoscenza , ma la facoltà di conoscere ; così consente cogli altri Padri nell' additare la considerazione delle creature, come mezzo per arrivare all' attuale cognizione di Dio. « I Gentili si chiamano ciechi, non solo perchè, conoscendo la luce della divina rivelazione, rimasero nelle tenebre; ma anche perchè potendo, senza difficoltà alcuna , dalla bellezza delle creature, secondo la ragione, conoscerne l' autore, e, giusta l' Apostolo, apprendere dalle sue opere l' eterna sua potenza e divinità, piuttosto dissero agli Idoli: Voi

(1) . . . . *ἐδανείζετο τὸ βλέπειν, ἵνα τὸν κατὰ φύσιν νοήσῃ Θεόν, ... μέχρι τῶν ποιημάτων ἔστησε τῆς θεωρίας τὸ μέτρον.* ***Ibid.***

(2) Ibid.

siete i nostri Dei (1). » Parimente, scrivendo contro Giuliano, rimprovera ai Gentili la loro deviazione, perchè conveniva, che dalla bellezza delle creature conoscessero Iddio loro Creatore, e cita a tale proposito Plutarco ed altri Pagani (2). Pertanto non vi è alcun dubbio, che Cirillo consideri la conoscenza di Dio dalla creazione, come quella, la quale per tutti gli uomini è la più facile e la più naturale. E mentre spesse volte parla di questa conoscenza, non troviamo in verun luogo parola di quella illuminazione, per cui Iddio si manifesterebbe all' anima immediatamente.

IV.

Se alcuni dei SS. Padri abbiano attribuito all' intelletto umano una percezione immediata, o visione delle cose divine.

459. Dal ragionato fin qui ci pare posto fuori di ogni controversia, che i SS. Padri, attribuendo la conoscenza di Dio alla operazione dell' eterno λόγος, non affermano già, manifestarsi Iddio a noi immediatamente; ma piùttosto dichiarano espressamente, e per lo più nei medesimi passi, che ci vengono opposti, che esso ci si manifesta nelle sue opere. Ci rimangono ora a considerare quelle testimonianze, nelle quali i SS. Padri diconsi avere insegnato esplicitamente ed espressamente l' immediata cognizione delle cose divine. Siffatte testimonianze vogliono trovarsi presso Clemente

(1) . . . . τυφλοὶ δὲ δὴ καὶ ἑτέρως. ἀπειγοντος γὰρ οὐδενὸς ἀπὸ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁρᾶν τὸν τούτων δημουργὸν . . . . *In Isaiam. lib. 4. or. 1.*

(2) Contra Iulianum lib. 2. p. 31.

Alessandrino ed anche presso Origene, ma specialmente presso S. Agostino.

Prima di tutto si afferma, che Clemente dichiari l'esistenza di Dio per *indimostrabile*. « Questa (si dice) essere anzi per lui quello, onde procede il nostro pensare, come dall'assolutamente primo, ed in cui riposa, come nell'assolutamente supremo. Un tale conoscere nominarsi da lui fede, e ciò appunto nel senso del Iacobi. Nascere quello da una rivelazione interna del Verbo divino, ed a questa rivelazione corrispondere, da parte dell' uomo, una tendenza dell'animo, chiamata da Clemente *appetito intellettuale* (ὄρεξις διανοητική), la quale noi possiamo con uguale ragione chiamare un *sentire conoscitivo,* che sia essenziale alla natura umana, e perciò indistruttibile. Clemente stesso chiamarlo eziandio, in questa medesima occasione, una *anticipazione inerente alla volontà* (πρόληψις ἑκούσιος). Questa fede essere il cominciamento ed il compimento della scienza, perchè è una testimonianza originaria, che la Divinità dà di se stessa nella nostra mente; la quale testimonianza non solo supera in forza ed evidenza qualunque altro concepimento e convincimento; ma è il fondamento e la sorgente di tutte le altre conoscenze. » Così lo Staudenmaier (1), e parecchi altri avanti e dopo di lui. Ora sentiamo Clemente stesso.

Egli comincia l' investigazione, in cui si vuole trovare tutto questo, colla lode della sapienza. La filosofia, chiamata dai Greci straniera (βάρβαρος), è la vera e la perfetta. Abbraccia essa il mondo sensibile con tutti i suoi fenomeni insieme a ciò, che l'intelletto solo

(1) l. c. pag. 56—58.

può conoscere (Cap. VII. 17-22.). « Se con questa sapienza terrena si congiunge la vita buona, essa conduce, non senza aiuto di quella sapienza, che ha ordinato tutte le cose, al Signore dell' universo; il quale nondimeno non può apprendersi facilmente, giacchè esso, a chi vuole apprenderlo, si sottrae e gli rimane lontano. Ma benchè gli sia lontano, gl' incede tuttavia, in modo misterioso, molto vicino. *Sono un Dio vicino dice il Signore* (Ierem. XXIII, 23). Cioè è lontano da noi quanto alla sua *essenza;* giacchè come il genito potrebbe avvicinarsi all' ingenito? ma ci è vicinissimo quanto alla sua *possanza,* che abbraccia tutto (1). » Ecco dunque di nuovo il pensiero fondamentale della dottrina dei Padri e degli Scolastici, intorno alla dottrina sulla conoscenza di Dio. Dalle creature ci solleviamo al Creatore: la sua essenza è ascosa, ma la sua potenza lo manifesta.

Continuando Clemente rammenta pure la nuvola sul monte Sinai, come tipo della incomprensibilità di Dio. « Ma (soggiunge poi) gli uomini pii e docili vengono dallo Spirito Santo, che investiga il profondo di Dio, introdotti nella intelligenza di quei misteri, i quali, rivelati a noi dai Profeti, sono nascosti agli empii. Giacchè questi non vogliono credere; *ma il mio giusto,* dice il Signore pel Profeta, *vive della fede,* (Habac. II, 4.); e perciò dice un altro Profeta: *Se non credete, non intenderete* (non giungerete alla intelligenza) (Isa. VII, 9). Imperocchè come potrebbe l' anima sollevarsi alla sublime contemplazione di questi misteri,

(1) . . . . *πόῤῥω μὲν κατ' οὐσίαν· πῶς γὰρ ἂν συνεγγίσαι ποτὲ τὸ γεννητὸν ἀγεννήτῳ; ἐγγυτάτω δὲ δυνάμει, ᾗ τὰ πάντα ἐγκεκόλπισται.* Strom. *II.* n. 2. p. 431.

finchè nella sua infedeltà ricusa di essere istruita? La Fede, calunniata dai Greci, è una volontaria anticipazione, un pio assenso, e, come dice l'Apostolo, *il fondamento di ciò che speriamo, e l'argomento di ciò che non si vede. Per essa principalmente i nostri antenati hanno meritato una* (buona) *testimonianza, e senza fede è impossibile di piacere a Dio* (Hebr. 1.). » Questa Fede dunque, per la quale *i pii* accettano con docilità *i misteri* rivelati da Dio per mezzo dei Profeti, e però sono introdotti dallo *Spirito Santo* in una più profonda intelligenza dei medesimi; questa Fede, la quale non hanno che i Cristiani, e per cui sono distinti dagli infedeli; questa Fede infine, che Clemente, colle parole dell'Apostolo, dichiara come tale, per cui piacciamo a Dio, e *diveniamo salvi,* sarà dunque un conoscimento di Dio *a tutti innato*, il cominciamento di *ogni* conoscenza ed il fondamento di *ogni* certezza?

460. Ma che cosa è quell' *appetito intellettuale*, per cui, secondo Clemente, nasce la Fede, ed il quale si vuole chiamare con eguale ragione un *sentire conoscitivo,* per pareggiarlo a quella anticipazione inerente alla volontà, di cui parla Clemente, ed indicarlo, come indelebile ed essenziale alla natura umana? Clemente chiama la Fede, non già un' *anticipazione posta nella volontà,* ma un' *anticipazione volontaria,* e quindi prodotta da una libera elezione della volontà (πρόληψις ἑκούσιος). La Fede ha questo di comune con ciò, che i filosofi chiamano πρόληψις, ch' essa è l' inizio, ossia il germe non esplicato, dal quale la ragione sillogizzando perviene alla scienza; e si chiama perciò, secondo Clemente, anche il grano di senapa; giacchè

crescendo arricchisce l' anima di sublimi conoscenze (1). Ma essa si distingue dalla πρόληψις, come l' intendono i Greci, in quanto non nasce involontariamente e senza conscia cooperazione; tanto che essa non è ἔμφυτος, *notio insita*, ma è frutto di una libera determinazione della volontà. E questo si dice molto chiaramente appunto in quella proposizione, nella quale Clemente parla dell' appetito intellettuale. Subito dopo quella spiegazione della Fede, continua così: « Se dunque è una *libera determinazione*, e con ciò appetisce qualche cosa, sarà essa senza dubbio un appetito dell' intelletto (2). » E questo dice Clemente contro i Greci, i quali spregiarono la Fede, come cosa vana e frivola: essa non è un arrendersi cieco ed istintivo; ma è un determinarsi con riflessione, e perciò *è il cominciamento di una savia operazione* (3). Quindi più innanzi lo stesso Clemente chiama la Fede *un ragionevole consenso dell' anima libera* (4); e biasima Basilide ed i Valentiniani, i quali, negando la libertà della Fede, la dicevano una prerogativa della natura (φύσεως πλεονέκτημα). Se fosse così, la Fede non meriterebbe lode e rimunerazione, come l' infedeltà non meriterebbe biasimo e pena. « E dove (soggiunge Clemente) resterebbe la penitenza per la quale l' infedele acquista la remissione dei peccati? » La

(1) Strom. V. paullo post initium. p. 644.

(2) Εἰ μὲν οὖν προαίρεσίς ἐστιν, ὀρεκτική τινος οὖσα, ἡ ὄρεξις νῦν διανοητική. *Strom. II. l. c.*

(3) — ἀρχὴ τῆς πράξεως θεμέλιος ἔμφρονος προαιρέσεως· *Ibid.*

(4) — ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴ συγκατάθεσις. *Strom. V. p.* 645.

*

Fede dunque, di cui parla Clemente, è un atto *della libera volontà,* ed è impossibile discostarsi più dalla sua dottrina, che qualificando la Fede per un *sentire* conoscitivo, il quale sia *indelebile,* perchè *essenziale* alla natura umana; mercecchè appunto questo è quello, che Clemente impugna siccome errore.

461. Ma vi è ancora di più. Come si osserva giustamente, secondo la dottrina di Clemente; la Fede è anche principio e base della conoscenza; perciocchè essa non acquista la sua certezza dalla dimostrazione; ma rende certa la conoscenza, che da essa si svolge. E perchè ciò? « Perchè, risponde Clemente, chi con ferma risoluzione crede alle Sacre Scritture, per lui la voce di Dio, che le diede, costituisce una dimostrazione innegabile (1). » E perciò veniamo esortati « a riposare con immobile fermezza nella Fede; giacchè per essa eleggiamo la vita, e crediamo alla parola di Dio, che è la verità stessa » (2). « Se ognuno che vuole imparare deve soggettarsi ad un maestro, perchè mai non vorremo noi assoggettarci, in tutte le cose, senza veruna repugnanza, al nostro Maestro, il divino Logos? Possiamo noi combattere contro Dio? La Sapienza del Cristiano quindi dimora nel credere a Cristo (3). » Laonde, secondo Clemente, il contenuto della Fede non viene dimostrato, quasi fosse noto e certo

(1) Αὐτίκα ἡ μελέτη τῆς πίστεως ἐπιστήμη γίνεται θεμελίῳ βεβαίῳ ἐπερηρεισμένη . . . . ὁ πιστεύσας τοίνυν ταῖς Γραφαῖς ταῖς θείαις τὴν κρίσιν βέβαιαν ἔχων ἀπόδειξιν ἀναντίῤῥητον τὴν τοῦ τὰς Γραφὰς δεδωρημένου φωνὴν λαμβάνει Θεοῦ. *Strom. II. n.* 2. *p.* 433.

(2) Ibid. n. 4. p. 434.

(3) Ibid. p. 436.

alla ragione immediatamente; ma perchè l'autorità di Dio è mallevadrice della sua verità.

Avendo poi Clemente subito al principio detto, che le dottrine rivelate servono principalmente per condurci ad una perfetta conoscenza dell'Ente Supremo, e che perciò appunto la Fede diviene per noi una ricca sorgente di sapere; si vede in qual senso dica più innanzi: « Si è mostrato, che noi conosciamo il principio di tutte le cose per mezzo della Fede, e non per mezzo di dimostrazione (1). » E se non dall'intero trattato precedente, almeno dalle proposizioni, che alle parole citate seguono immediatamente, si sarebbe dovuto intendere, di quale Fede e di quale dimostrazione egli parli. Imperocchè prosiegue così: « Sarebbe pure sconvenevole, che laddove i discepoli di Pitagora, invece di ogni dimostrazione, facevano valere il loro *αὖτος ἔφη (ipse dixit)*; noi poi non prestassimo fede al nostro Maestro Salvatore e Dio; ma esigessimo prove di ciò che esso dice. » E dopo di avere citato varii passi della S. Scrittura, e notantemente quello dell'Apostolo, in cui riduce la Fede all'udire la parola di Dio (Rom. X, 17.), conchiude: « Non comprendiamo finalmente, che la *parola del Signore sia dimostazione?* (2). E con più precisione ancora, se è possibile, si dichiara più appresso dicendo: « Per principio della nostra dottrina noi abbiamo il Signore (ed in quale maniera? forse per la rivelazione nella coscienza originaria?), il quale

(1) Δέδεικται δὲ τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς ἐπιστήμη πιστὴ ἀλλ οὐκ ἀπόδειξις εἶναι. *Ibid.* n. 5. p. 441.

(2) — οὐδέπω συνίεμεν ἀπόδειξιν εἶναι τὸ ῥῆμα Κυρίου; *Ibid.* p. 442.

pei Profeti, pel Vangelo e pei SS. Apostoli ci conduce dal principio sino alla fine della conoscenza. Se poi alcuno opinasse, che un principio (per divenire certo) abbia bisogno di un altro principio, questo non sarebbe più in verità principio...... Se dunque abbiamo colla Fede appreso il principio, che non viene più dimostrato, prendendo dal principio stesso le prove pel principio, siamo condotti dalla voce del Signore alla conoscenza della verità. Sia pure, che non crediamo ad uomini, che semplicemente (senza prove) affermano una cosa, perchè possono pure affermare il contrario; ma se non basta di dire semplicemente la sua opinione, e se il detto dev' essere dimostrato, non aspettiamo già la testimonianza degli uomini; ma dimostriamo ciò, che è in questione, colla voce del Signore, la quale merita fede più che tutte le dimostrazioni, anzi sola è dimostrazione (1). »

La Fede dunque, celebrata da Clemente, come la sorgente ed il principio della conoscenza intellettuale, non è una *originaria testimonianza* della Divinità nel nostro spirito, alla quale corrisponda in noi una tendenza intellettuale; ma è la Fede nella *rivelazione*

(1) Ἔχομεν γὰρ τὴν ἀρχὴν τῆς διδασκαλίας τὸν Κύριον διά τε τῶν προφητῶν διά τε τοῦ Εὐαγγελίου καὶ διὰ τῶν μακαρίων Ἀποστόλων πολυτρόπως καὶ πολυμερῶς ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος ἡγούμενον τῆς γνώσεως . . . . εἰκότως τοίνυν πίστει περιβαλόντες ἀναπόδεικτον τὴν ἀρχὴν ἐκ περιουσίας καὶ τὰς ἀποδείξεις παρ αὐτῆς τῆς ἀρχῆς περὶ τῆς ἀρχῆς λαβόντες φωνῇ Κυρίου παιδευόμεθα πρὸς τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας . . . . οὐ τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀναμένομεν μαρτυρίαν, ἀλλὰ τῇ τοῦ Κυρίου φωνῇ πιστούμεθα τὸ ζητούμενον, ἣ πασῶν ἀποδείξεων ἐχεγγυωτέρα, μᾶλλον δὲ ἡ μόνη ἀπόδειξις οὖσα τυγχάνει. *Strom. VII. n.* 16. *p.* 890. 891.

cristiana, per cui ci sommettiamo con libera volontà alla parola di Dio, annunziataci dal Vangelo e dagli Apostoli. E benchè, oltre questa testimonianza estrinseca, ci sia necessario il lume della grazia, per illuminarci intorno a questa testimonianza, ed intorno a quanto essa contiene ; la Fede nondimeno non è un bene inerente a tutti gli uomini, in quanto sono uomini, nè è data dal Creatore insieme coll'esistenza ; ma è un dono dello Spirito Santo, pel quale dono i fedeli si distinguono dagli infedeli, non senza la libera loro cooperazione.

462. Con ciò resta eziandio chiarito un altro passo, che ci si oppone dallo stesso Clemente. Egli dice, che la Fede si chiama *un bene dato internamente, perchè confessa l'esistenza di Dio senza investigazione;* e da ciò si vuole inferire, che egli rappresenti la Fede, come la base di ogni conoscenza. Si parla in questo luogo del rapporto, che ha la Fede colla conoscenza, ossia colla *gnosi;* e, secondo Clemente, la Fede riceve dalla conoscenza il suo compimento. *A colui che ha, sarà dato; alla fede la conoscenza, alla conoscenza la carità, ed alla carità l' eredità* (celeste). « Ai credenti cioè (così si spiega Clemente), che si rendono degni di questa grazia, verrà concesso sempre più di purezza e di lume; cosicchè approssimandosi di grado in grado a Dio, vengano in fine elevati alla suprema altezza, ove in eterna quiete vedono di faccia a faccia colui, che è puro. » Egli è dunque chiaro, che anche qui si parla della Fede propriamente cristiana. Senza entrare nella questione, se l'esistenza di Dio possa essere oggetto di questa, ci basti di osservare, che la Fede, di cui Clemente afferma, che

confessa senza investigazione l'esistenza di Dio, e l'onora come esistente, è la Fede salvificante dei Cristiani; e quindi non già un bene innato a tutti gli uomini (1), ma la radice della salute soprannaturale, creata dallo Spirito Santo in coloro, che sono rigenerati. E se questo non fosse abbastanza provato dal contesto qui riferito, sarebbe posto fuori d'ogni dubbio almeno per le parole, colle quali Clemente conchiude la sua esposizione. « A me pare (dice egli) che la prima mutazione, conducente alla salute, sia quella, che conduce dal Paganesimo alla Fede; la seconda quella, che da questa conduce alla conoscenza (2). » Clemente dunque parla di quella Fede, che distingue il Cristiano dal Gentile; e perciò la considera come il principio e la sorgente, non già di ogni conoscenza, ma di quella, la quale, purificando l'anima cristiana, e sollevandola a Dio, trova il suo compimento nella visione beatifica.

463. Con questo tuttavia non vogliamo negare, che Clemente, in altra occasione, ammetta una fede, la quale sia principio della conoscenza naturale, di cui ogni uomo è capace per la sola sua ragione. Intanto prima di esaminare che cosa egli intenda per questa fede, e se essa, in quanto è principio e quindi conoscenza immediata, abbia Dio per oggetto, fa

(1) Πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τί ἐστιν ἀγαθὸν καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν τὸν Θεὸν ὁμολογοῦσα εἶναι τοῦτον καὶ δοξάζουσα ὡς ὄντα. *Strom. VII. n.* 10. *p.* 861.

(2) Καί μοι δοκεῖ πρώτη τις εἶναι μεταβολὴ σωτηρίας ἡ ἐξ ἐθνῶν εἰς πίστιν, ὡς προεῖπον· δευτέρα δὲ ἡ ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν, ἡ δὲ εἰς ἀγάπην περαιουμένη ἐνθένδε ἤδη φίλον φίλῳ τὸ γιγνῶσκον τῷ γιγνωσκομένῳ παρίστησιν. *Ibid.* 866.

d' uopo confrontare il passo di sopra considerato, intorno alla conoscenza di Dio incomprensibile, con un altro, a cui pure si è avuto ricorso. In questo si vuole, che Clemente, insegni, non potersi dare una dimostrazione della esistenza di Dio, perchè Iddio, essendo il principio assoluto, non può essere dedotto da un altro principio superiore. *Resta dunque solamente, che noi conosciamo l' Ignoto per mezzo della grazia divina, e del Verbo, che è presso di lui* (1). Clemente comincia questa sua trattazione sopra la incomprensibilità di Dio, colle celebri parole di Platone, le quali già di sopra abbiamo riscontrate presso Origene, e paragona con quelle alcuni detti del poeta Orfeo: *Uno è, che è perfetto per sè stesso, e da cui tutto ha la sua origine..... Nessun mortale lo vede; ma egli vede tutti.* Questa è, giusta Clemente, la verità, che si esprime pure dall' Apostolo, quando dice, che nell' estasi vedeva cose, che non poteva significare (II. Cor. XI, 2-4); e di nuovo, che « la misteriosa sapienza, nascosta in Dio, non può essere manifestata, che dallo Spirito di Dio. (I. Corint. I, 3). » Parimenti parla l' Evangelista: « Nessuno ha giammai veduto Iddio: l' Unigenito, che è nel seno del Padre, ci ha rivelato ciò, che sappiamo della incomprensibile essenza di Lui. » (Ioan. I, 18). « Il seno (così continuando Clemente lo spiega), in cui riposa l' Unigenito, è l' immensa profondità della divina essenza. Questa non può essere appresa con verun concetto, nè espressa con verun nome. Giacchè, essendo essa infinita, è superiore a tutte quelle

(1) Staudenmaier. l. c

categorie, secondo le quali formiamo i nostri concetti; ed anche quando la chiamiamo (secondo i supremi di tutti i concetti) *l' Uno, il Buono, lo Spirito o quello che è, o Padre, Dio, Creatore, Signore*, non lo facciamo per esprimere il suo nome; ma di lui non vi essendo un nome proprio, usiamo di nomi belli, affinchè il nostro pensiero, attenendosi ad essi, non devii a cose meno convenienti. Perciocchè nessuno di questi nomi esprime, per sè solo, Dio; ma tutti insieme significano la virtù dell' Onnipotente. » Quindi questa dottrina non è diversa da quella, che già di sopra da Clemente fu esposta; cioè: quanto alla *essenza,* Iddio è *lontano* da noi; ma quanto alla *possanza,* è *vicino* a noi: ciò, che di Lui sappiamo ed esprimiamo coi nomi, ci è manifesto nelle sue opere. E qui seguono le parole, nelle quali si vuole, che Clemente abbia dichiarata per indimostrabile l' esistenza di Dio. « Non è, così dice, neppure possibile l' avere di lui una dimostrazione scientifica (propriamente una scienza apodittica); giacchè questa si fonda sopra di un anteriore e più noto; ora non vi è nulla, che sia anteriore all' Ingenito (1). » Ma siccome di sopra Clemente parlava, come parlano gli Scolastici, della incomprensibilità, della innominabilità di Dio; così questa proposizione non contiene altro, che la dottrina comune, con cui comincia S. Tommaso la sua Teologia: la dottrina cioè, che Dio non può es-

(1) — — *ἀλλ' οὐδὲ ἐπιστήμῃ λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ· αὕτη γὰρ ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων συνίσταται, τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προϋπάρχει· λείπεται δὴ θεία χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν.* Strom. V. num. 12. p. 695. 696.

sere dimostrato *a priori*. La scienza propriamente detta è una conoscenza dalla causa; e di qui una dimostrazione allora soltanto è scientifica in senso rigoroso, quando è dedotta dalla causa della cosa. Ma Dio, che non è fatto, che è anzi per sè stesso, non ha alcuna causa fuori di sè, la sua essenza stessa è la ragione della sua esistenza. Per avere dunque una scienza propriamente detta di Dio, e per dimostrare scientificamente la sua esistenza, sarebbe necessario, che la conoscessimo dalla sua essenza. Ora questa, come innanzi era stato mostrato, è a noi nascosta. In questo senso dunque dice Clemente, che non può darsi una scienza apodittica, ossia una dimostrazione scientifica di Dio; e se poi aggiunge: *resta dunque che conosciamo l' Incognito per mezzo della divina grazia e del Verbo, che è presso di lui;* potrà forse con questo, dopo tutto quello che precede, volersi dire altro, se non che per lo Spirito Santo, che scruta il profondo di Dio, e per l' Unigenito, che riposa nel seno del Padre, ci vengono manifestate alcune cose, le quali, purchè crediamo ed usiamo la grazia della illuminazione, ci dànno notizie più sublimi intorno all'*essenza* nascosa di Dio?

464. Benchè Clemente derivi questa più alta conoscenza delle cose divine dalla rivelazione e dalla grazia, di cui siamo debitori all' incarnato Figlio di Dio; tuttavia ammette, come già vedemmo, una conoscenza naturale del vero Dio, la quale sia comune a tutti gli uomini. Nè è da preterirsi, che laddove per lui la fede è un atto libero, egli medesimo descrive la conoscenza naturale come una conoscenza, la quale è all' uomo involontaria, e gli avviene spon-

taneamente, anche contro la sua volontà (1). Non rade volte nondimeno parla eziandio di quella cognizione delle cose divine, la quale non si acquista involontariamente; ma sì per una investigazione riflessa, come la ebbero i più sapienti tra i Gentili. Ora, spiegando egli eziandio quella involontaria conoscenza da ciò, che Dio si manifesti nelle opere della sua onnipotenza, con non minore precisione insegna, che la riflessione intorno al creato fu quella, che condusse i sapienti ad una più perfetta cognizione dell' ente supremo. « Pitagora, Socrate, Platone affermarono di sentire la voce di Dio, quando attentamente meditarono l' edificio dell' universo da Dio creato, e continuamente conservato (2). » Più perfettamente ancora si conosce Dio dalla nostra anima, creata secondo la sua immagine; e perciò « quelli tra i Greci, che con somma acutezza si diedero alla investigazione, lo contemplarono nella propria loro anima, come una immagine rilucente da uno specchio; giacchè la nostra fralezza non ci permette conoscerlo altrimenti (ossia senza velo) (3). » In generale « la dialettica si comprova (secondo Clemente) come vera, quando, considerando le cose, ed esaminando le potenze e le facoltà in esse racchiuse, s' innalza fino alla suprema essenza, ed ar-

(1) Πᾶσιν γὰρ ἀπαξαπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν ἐνέστακταί τις ἀπόῤῥοια θεϊκή· οὗ δὲ χάριν καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν ἕνα τε εἶναι Θεὸν, ἀνώλεθρον καὶ ἀγέννητον (al. ἀγένητον). *Cohort.* *p.* 59.

(2) Πυθαγόρας, Σωκράτης, Πλάτων λέγοντες ἀκούειν φωνῆς Θεοῦ, τὴν κατασκευὴν τῶν ὅλων θεωροῦντες ἀκριβῶς ὑπὸ Θεοῦ γεγονυῖαν καὶ συνεχομένην ἀδιαλείπτος. **Strom. V. num. 14. pag. 707.**

(3) Strom. I. n. 19. p. 375.

ditamente si solleva fino al Dio dell' universo , non contenta della esperienza delle cose passaggere, ma tendendo alla scienza delle divine e celesti (1). » In niun luogo dunque troviamo , presso Clemente , un' altra conoscenza di Dio fuori di quella, la quale si acquista o dalla parola rivelata di Dio , o dalla contemplazione delle sue opere.

465. Egli è ben vero, che quasi in ogni luogo, ove parla della conoscenza di Dio senza la rivelazione, aggiunge , che quella non può aversi senza Dio , e nominatamente senza l' aiuto del divino Logos. Tuttavia, dopo le ripetute e precise dichiarazioni , che una siffatta conoscenza viene procacciata per la conoscenza delle creature, certamente non possiamo noi per quell' aiuto (sia che venga chiamato *influsso divino, istruzione, illustrazione,* od anche *divina ispirazione*) (2), intendere una operazione , per la quale Iddio si manifesti immediatamente allo spirito. Tuttavia questo aiuto non è una semplice conservazione delle nostre potenze, nè anche soltanto quella cooperazione, senza la quale la creatura non può operare; ma inoltre è un incitamento ed una direzione. Clemente spesso lo paragona con quella operazione, colla quale Iddio largisce alla terra la fertilità, ed alle se-

(1) — — ἡ ἀληθὴς διαλεκτική, ἐπισκοποῦσα τὰ πράγματα καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐξουσίας δοκιμάζουσα ὑπεξαναβαίνει περὶ τὴν πάντων κρατίστην οὐσίαν· τολμᾷ τε ἐπέκεινα ἐπὶ τὸν τῶν ὅλων Θεόν· οὐκ ἐμπειρίαν τῶν θνητῶν, ἀλλ' ἐπιστήμην τῶν θείων καὶ οὐρανίων ἐπαγγελλομένη. *Strom. I. n.* 28. *p.* 425.

(2) Abbiam letto di sopra, che una certa ἀπόῤῥοια θεικὴ produce la coscienza involontaria di Dio, e poco dopo Clemente ascrive alla ἐπιπνοίᾳ Θεοῦ le conoscenze più pure, alle quali pervennero i sapienti tra i Pagani.

menti l'incremento. *Lo stesso Verbo eterno, che ci creò, fa sì che si esplichi ciò, che in noi ha posto* (1). Questo esplicamento nondimeno delle nostre facoltà intellettuali certamente si effettua in noi in una maniera conforme e corrispondente alla natura umana, e questa maniera, come si vede dal fin qui detto, e come appresso si spiegherà ancor più chiaramente, consiste, secondo Clemente, in ciò, che la nostra speculazione cominci dai fenomeni e dagli effetti delle cose; e dopo di avere conosciuto da questi le potenze e la natura delle medesime, ascenda alla essenza suprema, al Dio creatore.

Intanto Clemente considera questa provvidenza di Dio, per la quale le potenze naturali della mente vengono svolte e condotte alla conoscenza della verità, nella relazione che esse hanno colla economia della salute. « Dio, autore di ogni cosa pregevole, ci diede anche la filosofia, le arti e le scienze, affinchè ci aiutassero nell'acquisto della virtù e della sapienza, non che della salvezza finale. La filosofia era necessaria prima che venisse il Figliuolo di Dio ad istruire il genere umano, per conoscere almeno in qualche maniera Dio e la sua legge, e per servire alla giustizia; ma anche adesso è utile al servigio di Dio, non solo (come Clemente ci disse già di sopra n. 14) per circonval-

(1) Καταφαίνεται τοίνυν προπαιδεία ἡ Ἑλληνικὴ σὺν καὶ αὐτῇ φιλοσοφίᾳ θεόθεν ἥκειν εἰς ἀνθρώπους οὐ κατὰ προηγούμενον, ἀλλ' ὃν τρόπον οἱ ὑετοὶ καταῤῥήγνυνται εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν καὶ εἰς τὴν κοπρίαν καὶ ἐπὶ τὰ δώματα . . . . εἷς γὰρ ὁ τῆς ἐν ἀνθρώποις γῆς γεωργὸς ὁ ἄνωθεν σπείρων ἐκ καταβολῆς κόσμου τὰ θρεπτικὰ σπέρματα· ὁ τὸν Κύριον καθ' ἕκαστον καιρὸν ἐπομβρίσας Λόγον. *Strom. I. n. 7. p. 337.*

lare le verità della Fede contro gli eretici, e per preparare la nostra mente alla intelligenza di quelle; ma eziandio per condurre gl' infedeli, per mezzo della dimostrazione, alla Fede. » Ecco dunque i *Preambula ad Fidem* di San Tommaso; e realmente Clemente chiama nel medesimo senso la filosofia una propedeutica alla Fede (1). Non ci deve poi parere strano, che qui si dica, acquistarsi dagl' infedeli la Fede per mezzo della dimostrazione. Le verità, che sono oggetto della Fede, non vengono dimostrate, ma credute per l'autorità di Dio, che le rivela; ed in ciò consiste quella, diciam così, immediatezza, per la quale essa Fede è il principio ed il fondamento della conoscenza. Questo però non impedisce, che a coloro, i quali non ancora credono, venga dimostrato il fatto della rivelazione, e, se loro è necessario, anche l' esistenza e gli attributi di Dio. Imperocchè se non conoscessimo, che Dio veracissimo ci ha parlato, e parlato ciò, che ci viene proposto a credere, la nostra Fede sarebbe non più un *ragionevole assenso dell' anima libera*, ma, come calunniosamente dicevano i Greci, un arbi-

(1) Ἦν μὲν οὖν πρὸ τῆς τοῦ Κυρίου παρουσίας εἰς δικαιοσύνην Ἕλλησιν ἀναγκαία φιλοσοφία· νυνὶ δὲ χρησίμη πρὸς θεοσέβειαν γίνεται, προπαιδεία τις οὖσα τοῖς τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως καρπουμένοις . . . . ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν. *Strom. I. n. 5. pag.* 331.

Si confronti pure (ibid pag. 335. e 376) il luogo, ove si dice, che, per mezzo della filosofia, come per mezzo delle altre scienze, impariamo verità, benchè la verità nel pieno senso della parola (ἡ κυρία ἀλήθεια) non ci possa essere insegnata, che dal Figlio di Dio. Anche qui la Filosofia viene chiamata un apparecchio alla conoscenza cristiana, ed una causa cooperante all' acquisto della verità

trario e vano abbandonarsi (1). Ma certamente da tutto questo si conosce sempre più, quanto a rovescio s'intenda Clemente, allorchè quello, che egli dice della Fede cristiana, come di una cognizione immediata, si spiega nel senso del Iacobi, di un assenso fondato nel sentimento ed istinto intellettuale.

466. Ma qui siamo ricondotti alla questione di sopra proposta; cioè se Clemente, anche per quel conoscere naturale, che precede ed accompagna la Fede cristiana non ammetta una cosiddetta Fede della ragione, sulla quale essa poggi, come sulla sua prima base. Per conoscere il sentimento di Clemente, intorno al pensare naturale, fa d'uopo rivolgersi a quel libro degli *Strommata,* nel quale ne tratta di proposito. È questo il libro ottavo, il quale, senza avere alcun nesso rigoroso coi precedenti, è consecrato alla dialettica. Clemente dopo di aver detto, che si usa delle parole *dimostrazione, fede, conoscenza, anticipazione,* anche quando non si parla, che di cose verosimili, soggiunge, che, nel vero e pieno senso, queste parole esprimono sempre una ferma certezza. Quindi dichiara, che quella sola dimostrazione è vera, la quale produce nella mente del discepolo un fermo assenso alla verità (una Fede sciente). « Se la dimostrazione racchiude proposizioni, che hanno bisogno di essere provate esse stesse,

(1) Che le particolari verità debbano provarsi colla tradizione ecclesiastica (ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις) e colla Scrittura, lo insegna Clemente in quel medesimo luogo ove dichiara essere la Fede il principio della conoscenza cristiana; e così avviene che noi, πίστει περιβαλόντες ἀναπόδεικτον τὴν ἀρχὴν ἐκ περιουσίας καὶ τὰς ἀποδείξεις παρ' αὐτῆς τῆς ἀρχῆς λαβόντες φωνῇ Κυρίου παιδευόμεθα πρὸς τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας. *Strom. VII.* n. 16. *pag.* 890.

fa d' uopo, che anche queste vengano dimostrate; ma non si potendo così progredire in infinito, è necessario che alla fine si arrivi a proposizioni, che siano credibili per sè stesse. Queste proposizioni dunque, che non vengono dimostrate da altre, ma che *da sè stesse* si tengono per vere, sono i *principii* della dimostrazione. Anche i filosofi convengono in ciò, che i principii universali (quelli cioè, che valgono per tutte le cose) siano indimostrabili. Così dunque ogni dimostrazione suppone necessariamente qualche cosa, la quale sia credibile per sè stessa; e questo appunto si chiama il primo, l' indimostrabile. Ogni dimostrazione dunque viene ricondotta sulla *Fede indimostrabile*. Oltre questi principii di dimostrazione, che sono certi per la fede, se ne dànno altri; quelli cioè, i quali ci sono forniti per la percezione sensibile ed intellettuale congiunta colla evidenza. L' essenza della dimostrazione consiste dunque in questo, che per quello, che è già credibile (certo), un altro, che non è ancora credibile (certo), credibile (certo) divenga (1). »

(1) Ἔστι δὲ δήπου πέρας ἐν ἑκάστῳ λόγῳ τὸ ζητούμενον . . . . ἤτοι δὲ πάντα ἀποδείξεως δεῖται ἢ καί τινα ἐξ αὐτῶν ἐστι πιστά· ἀλλ' εἰ μὲν τὸ πρότερον, ἑκάστης ἀποδείξεως ἀπόδειξιν αἰτοῦντες εἰς ἄπειρον ἐκβησόμεθα, καὶ οὕτως ἀνατραπήσεται ἡ ἀπόδειξις· εἰ δὲ τὸ δεύτερον, ταῦτα αὐτὰ τὰ ἐξ αὐτῶν πιστὰ τῶν ἀποδείξεων ἀρχαὶ γενήσονται, αὐτίκα οἱ φιλόσοφοι ἀναποδείκτους ὁμολογοῦσι τὰς τῶν ὅλων ἀρχάς· ὥστ' εἴπερ ἐστὶν ἀπόδειξις, ἀνάγκη πᾶσα πρότερον εἶναί τι πιστὸν ἐξ ἑαυτοῦ, ὃ δὴ πρῶτον καὶ ἀναπόδεικτον λέγεται· ἐπὶ τὴν ἀναπόδεικτον ἄρα πίστιν ἡ πᾶσα ἀπόδειξις ἀνάγεται· εἶεν δ' ἂν καὶ ἄλλαι τῶν ἀποδείξεων ἀρχαὶ μετὰ τὴν ἐκ πίστεως πηγὴν τὰ πρὸς αἴσθησίν τε καὶ νόησιν ἐναργῶς φαινόμενα . . . . ἐὰν οὖν τις εὑρεθῇ λόγος τοιοῦτος, οἷος ἐκ τῶν ἤδη πιστῶν τοῖς οὔπω πιστοῖς

Abbiamo, nell' ultima proposizione, spiegando la parola *credibile,* aggiunto *certo,* per far notare, che Clemente usa della parola fede in un senso più largo di quello, in cui ne usarono i posteriori scrittori ecclesiastici. Eziandio questi intendono per fede, non già un semplice opinare, ma un fermo assenso alle verità: un assenso tuttavia, al quale veniamo determinati per l' *autorità* di colui, che ci testifica la cosa, senza riguardo alle ragioni intrinseche della medesima. Giacchè conoscere la verità di una cosa dalle *intrinseche sue ragioni,* vale *saperla.* Quantunque Clemente attesti altrove, che già ai suoi tempi la Fede cristiana veniva da alcuni in questa maniera distinta dalla scienza (1); dal passo nondimeno, che qui esaminiamo, si vede chiaramente, ch' egli chiama *fede qualunque assenso* alla verità, congiunto con una *ferma persuasione.* Egli segue in ciò l' uso di parlare degli antichi; stantechè sì presso i Greci, e sì presso i Romani il *fidem facere* vale altrettanto, che persuadere, sia che le ragioni, per cui altri ci persuade, siano tolte dalla cosa stessa, sia che dalla testimonianza, che per essa si reca.

467. Benchè dunque Clemente chiami fede anche la persuasione prodotta dalla dimostrazione, e perciò distingua *la fede indimostrabile* da quella, che riposa sopra la dimostrazione; non si può tuttavia negare,

ἐκπορίζεσθαι τὴν πίστιν δυνάμενος, αὐτὸν τοῦτον εἶναι φήσομεν οὐσίαν ἀποδείξεως. Strom. *VIII. n.* 3. *p.* 917.

(1) — — *ἄλλοι δ' ἀφανοῦς πράγματος ἑνωτικὴν συγκατάθεσιν ἀπέδωκαν εἶναι τὴν πίστιν· ὥσπερ ἀμέλει τὴν ἀπόδειξιν ἀγνοουμένου πράγματος φανερὰν συγκατάθεσιν.* Strom. *II. n.* 2. *p.* 433.

che chiami a preferenza fede la fede indimostrabile, ossia l'assenso, che prestiamo alla verità dei principii, come egli anche di sopra, parlando della Fede cristiana, la volle così detta, appunto perchè essa ci dà i principii di una più alta conoscenza. Si domanda pertanto quale sia, secondo la dottrina di Clemente, il fondamento di questa fede indimostrabile. Ciò che il Cristiano fedele tiene per vero, dice egli, non viene dimostrato, perchè l'autorità di Dio, che lo rivela è la migliore dimostrazione, che possa aversi. Questa Fede dunque nasce dal conoscere, che Dio, il sommo verace, è quegli, che ci parla. Ora l'assenso, con cui teniamo per veri i principii del nostro pensare naturale, di cui parla Clemente in questo luogo, ha esso forse per suo fondamento il sentimento del cuore, le tendenze dello spirito? Questo è indubitato, che Clemente, con nessuna parola ci porge alcuno appiglio per una cosiffatta supposizione; e questo solo basterebbe per rigettarla come arbitraria. Si aggiunga poi, che egli in questo luogo reca in mezzo, proposizione per proposizione, la dottrina aristotelica intorno alla dimostrazione: anzi parla quasi colle stesse parole di Aristotele. Come si potrebbe dunque attribuirgli una opinione, la quale si trova in aperta contraddizione colla dottrina dello Stagirita, da lui nel resto seguita fedelmente? Quei principii di ogni dimostrazione rimangono certi allo spirito, non già per qualche tendenza della mente, ma bensì per l'evidenza della loro verità, ed i medesimi gli sono certi per loro stessi; giacchè l'evidenza della loro verità riluce da essi stessi, e non da altre conoscenze precedenti.

Oltre questi primi principii, riconosce Clemente,

insieme agli Aristotelici, come principii della dimostrazione, tutto ciò, che è oggetto della esperienza immediata, sia sensibile, sia intellettuale. Anche questi principii possono dirsi primi, in quanto niente altro nella loro specie gli rende certi ; ciò non ostante vengono distinti da quei principii universali del pensare, i quali sono assolutamente indimostrabili ; e quelli, considerati come principii, occupano il secondo luogo, potendo essere sempre ancora provati per mezzo di quelle verità supreme. Per la doppia sperienza adunque ci sono dati quei principii, dai quali procede il nostro pensare (i punti di partenza); ma se insieme colla sperienza non avessimo, per mezzo dei concetti universalissimi, trovati i primi principii, non potremmo essere certi di quei cominciamenti del nostro pensare, nè da essi progredire nella nostra specolazione.

468. Ma per trovare presso Clemente la così detta fede della ragione del Iacobi, sarebbe necessario, inoltre, il mostrare, la fede, a cui egli riduce ogni dimostrazione, avere per oggetto Iddio. Della Fede cristiana egli lo insegna ; ma questa, come abbiamo veduto, anche presso Clemente, non è nè la conoscenza prima, ne la causa ed il fondamento di ogni conoscenza. Qui, dove si tratta di questo fondamento, egli designa, come oggetto della fede, i *principii di tutte le cose* (τὰς τῶν ὅλων ἀρχάς). Ma per questi principii massimamente, nel loro nesso colla dottrina aristotelica, che altro possiamo intendere, se non i primi principii, secondo i quali pensiamo e giudichiamo di tutte le cose? Egli è ben vero, che Clemente, alla maniera dei filosofi greci, chiami anche Dio il principio di tutte le cose (τὴν τῶν ὅλων ἀρχήν),

e perciò di sopra disse, pervenire noi soltanto per la rivelazione alla perfetta cognizione della causa di tutte le cose. Ma se esso fosse stato di parere, che Iddio, come è causa di tutte le cose, così sia anche il principio del nostro pensare, ed obbietto di quella fede, sopra cui questo si poggia, non avrebbe parlato qui dei principii in plurale. Dove poi parla della coscienza naturale di Dio, la quale spontaneamente nasce in tutti gli uomini, non l'avrebbe spiegata dal perchè la potenza e la provvidenza di Dio si manifestano nelle sue opere; ma senza fallo avrebbe detto, come dicono i sostenitori dell'intuito, che ogni certezza ed ogni dimostrazione suppone la conoscenza di Dio.

Presso i filosofi greci Clemente in vero s'imbatte nella opinione, che, non solo i primi principii del pensare, ma anche il primo principio dell'essere di tutte le cose fosse loro certo immediatamente. Imperocchè ove egli difende la Fede cristiana, alla obbiezione, che la vera scienza venga prodotta per le prove della ragione, risponde, doversi riflettere, che ogni sapere poggia in fine sopra principii, i quali non debbano più essere dimostrati. Perciò (così continua), asserire anche i filosofi di apprendere il principio di tutte le cose colla sola fede (con certezza immediata). Ma che la cosa non sia così, provarsi abbastanza da quel materialismo, in cui, eziandio per testimonianza di Platone, si erano inviluppati (1). Si osservi dunque, che Clemente alla fede, con cui i filosofi pretende-

(1) Πίστει οὖν ἐφικέσθαι μόνῃ οἴονται τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς· . . . . οὐ προεγινώσκετο δὲ ἡ τῶν ὅλων ἀρχὴ τοῖς Ἕλλησιν· οὔτ' οὖν Θαλῇ ὕδωρ ἐπισταμένῳ τὴν πρώτην αἰτίαν κ. τ. α. *Strom. II. n.* 4. *p.* 435.

vano di apprendere immediatamente Iddio, non oppone già un' altra fede fondata nella natura della ragione, la quale, invece di un principio materiale, apprendesse un principio veramente divino; ma le oppone la Fede cristiana fondata nella parola di Dio. Ove poi parla della conoscenza naturale di Dio, esso, come già si è detto, la deriva sempre dalla conoscenza delle opere di Dio.

469. Ciò poi, che tutto il fin qui detto conferma, si è, che Clemente, non solo in questo è d'accordo cogli Scolastici; ma insegna altresì coi medesimi, che la conoscenza sensibile precede la intellettuale, come una condizione necessaria. Prima di parlare, nel luogo citato, della fede dei filosofi, spiega la sua sentenza intorno alla conoscenza, in queste poche proposizioni: « Il vero si trova nel senso, nella ragione, nella scienza e nella opinione. Secondo la *natura, la ragione è anteriore;* ma *in noi e per noi* è anteriore il senso. » Adunque troviamo qui quella stessa dottrina aristotelica, la quale spesso incontrammo presso S. Tommaso; cioè quello, che, secondo la natura è anteriore, più certo, più noto, ossia lo spirituale e l' intelligibile, è, pel nostro intelletto legato ai sensi, posteriore, meno certo, meno noto; e perciò Iddio, che, quanto all' essenza, è più intelligibile di tutte le altre cose, ed è interamente luce, è pel nostro intelletto l'oggetto il più lontano ed il più oscuro di tutti. Clemente tuttavia, continua: « Sul senso e sulla ragione si fonda tutta la scienza: ad ambedue, alla ragione ed al senso, è comune l'evidenza; ma il *senso* è l'*adito* alla scienza. » Anche l'opinione può contenere la verità, ma noi non ne siamo certi. Perciò Clemente le oppone la fede,

e conchiude: « La Fede nondimeno, procedendo pel sensibile, trascende l'opinione, tendendo a ciò che non può essere falso, e perseverando nella verità (1). » Questo si può intendere tanto della Fede della ragione, quanto della Fede nella rivelazione; imperocchè di entrambe è vero, che pel sensibile e sopra il sensibile perviene al certo ed al vero: la Fede della ragione dai principii per mezzo della dimostrazione; la Fede nella rivelazione per la cognizione delle dottrine attestate dall' autorità di Dio.

Peraltro è da osservare, che Celso, presso Origene, attribuisce in generale ai Cristiani la dottrina, niente conoscersi, che non sia pei sensi, rimproverando loro, che da ciò deducano la verità della resurrezione dei morti, quasi che non potessero vedere Iddio, senza i sensi corporali, e dicendo: « Al contrario sappiamo, che allora soltanto vedranno Iddio, quando, chiudendo i sensi, si sollevano a vederlo collo spirito. » Ora ecco come gli risponde Origene. « Sanno bene i Cristiani, non potersi vedere Iddio coll' occhio corporale, ma solo da quelli, che sono di un cuore puro; e perciò non può venire loro in mente di credere necessaria la risurrezione della carne, per giungere alla visione di Dio. Se nondimeno parlano della necessità della cognizione sensibile, essi non lo fanno

(1) Τεσσάρων δὲ ὄντων, ἐν οἷς τὸ ἀληθές· αἰσθήσεως, νοῦ, ἐπιστήμης, ὑπολήψεως· φύσει μὲν πρῶτος ὁ νοῦς, ἡμῖν δὲ καὶ πρὸς ἡμᾶς ἡ αἴσθησις· ἐκ δὲ αἰσθήσεως καὶ τοῦ νοῦ ἡ τῆς ἐπιστήμης συνίσταται οὐσία: κοινὸν δὲ νοῦ τε καὶ αἰσθήσεως τὸ ἐναργές· ἀλλ' ἡ μὲν αἴσθησις ἐπιβάθρα τῆς ἐπιστήμης· ἡ πίστις δὲ διὰ τῶν αἰσθητῶν ὁδεύσασα ἀπολείπει τὴν ὑπόληψιν· πρὸς δὲ τὰ ἀψευδῆ σπεύδει καὶ εἰς τὴν ἀλήθειαν καταμένει. *Ibid.*
Cf. S. Chrys. in Act. Ap. hom. 2. num. finem.

nel senso degli Stoici, che negano la natura ragionevole; ma sì nel senso dell' Apostolo, che loro ha insegnato, le cose invisibili di Dio diventare visibili e conoscibili dalle cose create; e da ciò può raccogliersi, che gli uomini debbono bensì *in questa vita* cominciare dai sensi e dalle cose sensibili, per arrivare da esse alla essenza delle cose spirituali; ma non perciò debbono fermarsi nelle cose sensibili. » Origene poi soggiunge: « Non dire neppure i Cristiani, che sia impossibile il conoscere le cose spirituali, senza i sensi, e qualora lo dicessero, non avere nessun diritto Celso di rimproverare loro, essere questa la voce della carne e non già la voce dell' uomo e dell' anima (1). » Considerando la proposizione immediatamente precedente, Origene con questo non ha potuto voler dire altro, se non, essere falso in generale che sia impossibile di conoscere le cose intellettuali, sensa i sensi; giacchè l' anima separata dal corpo conosce senza dubbio le cose intellettuali senza i sensi; essere tuttavia vero, quando si parla della conoscenza, che abbiamo in questa vita. Se dunque i Cristiani parlano in questa maniera, essere quella non già la voce della carne, ma bensì la voce dell' uomo, ossia dell' anima congiunta colla carne.

(1) Δι' ὧν ἔστιν εἰδέναι, ὅτι εἰ καὶ τοὺς ἐν βίῳ ἀνθρώπους χρὴ ἀπὸ αἰσθήσεων ἄρξασθαι καὶ τῶν αἰσθητῶν, μέλλοντας ἀναβαίνειν ἐπὶ τὴν τῶν νοητῶν φύσιν· ἀλλ' οὔ τι γε ἐν αἰσθητοῖς καταμένειν χρή· οὔτε χωρὶς αἰσθήσεως ἔρουσιν ἀδύνατον εἶναι μαθεῖν τὰ νοητά. χρώμενοι δὲ τῷ· τίς χωρὶς αἰσθήσεως μαθεῖν δυνατός ἐστιν; ἐλέγξουσιν οὐκ εὐλόγως τοῦτο ὑπὸ τοῦ Κέλσου ἐπιφέρεσθαι τὸ οὐκ ἀνθρώπου μὲν οὐδὲ ψυχῆς, ἀλλὰ γὰρ σαρκὸς φωνή. *Tom. I. Cont. Cels. lib. 7. n. 37.*

470. Nondimeno anche presso Origene si è voluto trovare la fede immediata del Iacobi. Celso rimproverava ai Cristiani di non seguitare, siccome guida, la ragione; ma di credere senza alcun previo esame. Origene risponde, un tale rimprovero convenire piuttosto agli avversarii dei Cristiani. « Essi (così egli) aderiscono questi ad una, quegli ad un'altra scuola filosofica; ma essi non l'hanno scelta dopo un accurato esame delle dottrine di tutte le scuole, sì piuttosto seguendo una inclinazione, in cui la ragione non ha alcuna parte. Ora se, ciò nulla ostante, vuolsi sia ragionevole il credere a qualcuno di quelli, che hanno fondato le diverse scuole filosofiche; quanto più dovrà essere consentaneo alla ragione il prestar fede a Dio, Signore di tutte le cose! » Così Origene. Ma come sarà contenuta in queste parole la dottrina della fede intellettuale immediata? Eccolo: Le parole di Origene ἀλόγῳ τινὶ φορᾷ, le quali noi abbiamo voltate in *inclinazione, in cui la ragione non ha alcuna parte,* si crede doverle spiegare in una maniera totalmente diversa. « Per ἄλογος φορά Origene intende nient'altro, che *l'istinto intellettuale,* o, per dir meglio, la *fede immediata,* a cui l'uomo si sente sospinto per la sua *natura interna.* Quindi voler egli dire: la cagione, per cui la maggior parte si sente mossa ad abbracciare una scuola e rigettarne un'altra, essere posta unicamente in un che d'immediato e certo per sè stesso, per la cui certezza non si ha altro fondamento, che l'esserne certo immediatamente (1). » Tutto questo vuolsi racchiuso nell'unica espressione ἄλογος φορά; ma se fosse così, dovrebbe confessarsi essere quel-

(1) Staudenmaier loc. cit. pag 59

l' istinto intellettuale e quella fede immediata una guida assai mal sicura; mercecchè per lei sarebbe certificato di trovare la verità l' uno nella dottrina di Platone, l' altro in quella di Zenone, ed un terzo in quella di Epicuro. Ma se per questo motivo quella spiegazione del ἄλογος φορά ripugna al contesto, essa neppure consuona colle parole. Che quella sia una inclinazione, un abbandonarsi, al quale veniamo mossi, non da una riflessione della ragione, apparisce chiaramente dalle parole di Origene; ma che essa abbia una più profonda base nella natura dell' uomo, e perciò proceda, come da un che più nobile, alla riflessione ragionevole, codesto vi è stato arbitrariamente aggiunto. Il traduttore latino nell' ἄλογος φορά non ha trovato altro, che un *coecus impetus*. Origene, come si vede da ciò che siegue, non biasima già, che, come in ciascun' arte e scienza, così anche nella filosofia il discepolo creda al suo maestro; ma solo vuol dire, che mentre appunto i Greci, senza ragionevole esame, sogliono scegliersi il maestro, a cui prestano fede, il Cristiano viene determinato alla Fede per la ragione. *Perciocchè come non sarebbe* (dice egli) *più ragionevole il credere a Dio, che a qualsiasi uomo?* (1). Appunto perchè è εὐλογώτατον il credere a Dio, la Fede del Cristiano *non è* una ἄλογος φορά, ma, come ci diceva il maestro di Origene, Clemente, è una λογική συγκατάθεσις.

(1) Εἴπερ οὖν δεῖ πιστεύειν, ὡς ὁ λόγος ἐδίδαξεν, ἐνί τινι τῶν αἱρέσεις εἰσηγησαμένων ἐν Ἕλλησιν ἢ βαρβάροις· πῶς οὐχὶ μᾶλλον τῷ ἐπὶ πᾶσι Θεῷ.... πῶς δὲ οὐκ εὐλογώτερον πάντων τῶν ἀνθρωπίνων πίστεως ἠρτημένων, ἐκείνων μᾶλλον πιστεύειν τῷ Θεῷ. *Cont. Cels. lib.* 1. *n.* 11.

471. Se, pel fin qui detto, presso Clemente, e presso Origene indarno si cerca ritrovare quella fede immediata della ragione, che pretese il Iacobi, potrebbe sembrare, che in favore della intellettuale intuizione delle cose divine, con più ragione, si citi S. Agostino. Per questa ragione il Tomassino, come già abbiamo notato, non mediocremente si allarga sulla dottrina di S. Agostino, e parimente il Gerdil non cita testimonianze di altri Padri fuori di quello. Nondimeno tutti i passi, che si sono raccolti dalle Opere di S. Agostino, si aggirano intorno a quest'unico pensiero: « Mentre i sensi, tanto esterni quanto interni, non percepiscono, che le cose mutabili, l'intelletto conosce *la verità immutabile,* ed in lei i principii e le leggi delle cose mutabili. » Ora (così si ragiona dalla parte avversa) siccome il S. Dottore più volte dichiara, essere questi principii e queste leggi le idee eterne, che sono in Dio, il solo eterno; la verità poi immutabile, che le contiene, non essere altro, che Dio medesimo, s'inferisce, che, giusta la dottrina di Agostino, noi conosciamo le idee eterne prima delle cose, e Dio, la verità immutabile, prima che il mondo mutabile. Giacchè ciò, secondo cui noi giudichiamo delle cose, deve essere conosciuto prima di esse; ora tutto quello, di cui noi giudichiamo, lo giudichiamo secondo le idee eterne, e secondo la verità immutabile.

Noi sappiamo già come S. Tommaso a ciò risponda. Le idee e le leggi immutabili, che noi conosciamo prima, e secondo le quali conosciamo tutto, sono i concetti e le verità universali, che vengono chiamate *principii*. Dunque in tanto solamente può

dirsi, che vediamo tutto in Dio e nelle idee, che esistono in lui, in quanto Dio e le sue idee sono l'ultima causa e della verità, che conosciamo, e della stessa nostra conoscenza. Benchè cioè da noi si ricevano i concetti dalle cose, queste tuttavia non sono l'ultima causa della verità, che apprendiamo per quelli; ma al contrario questa verità è la causa, perchè le cose sono quello che sono. Nè potremmo acquistare la conoscenza della verità dalle cose per via dell'astrazione, se Iddio, per mezzo della facoltà intellettuale, non avesse reso partecipe la nostra anima di quella luce increata, nella quale si contengono tutte le idee. Siccome la nostra anima, a cagione della sua essenza immateriale e dell'intelletto in essa fondato, è una immagine della essenza e della intelligenza divina, così, a cagione della conoscenza intellettuale, essa anima diviene una immagine, benchè debole, della divina sapienza, che abbraccia tutta la verità. E come la stessa anima esiste e vive pel continuo influsso dell'essere e della vita eterna, così essa non conosce, se non per la continua azione, che sopra di lei esercita la eterna sapienza. In questa dunque conosce tutto, non già perchè conosce *questa sapienza prima di tutto, e per mezzo di essa le cose;* ma perchè non conosce *niente senza la sua influenza,* e perchè *tutto quello* che conosce, in quella sapienza ha il suo *ultimo fondamento.* Vediamo ora se questa spiegazione delle parole di S. Agostino trovi, presso lo stesso santo Dottore, la sua conferma.

472. Egli parla, nelle sue *Confessioni,* della difficoltà, che sperimentava a fissare lo sguardo del suo spirito nella bellezza di Dio; e così soggiunge: ***Eram***

certissimus quod invisibilia tua a constitutione mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus et divinitas tua. Quaerens enim unde approbarem pulchritudinem corporum sive coelestium sive terrestrium, et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti et dicenti: Hoc ita debet esse, illud non ita: hoc ergo quaerens unde iudicarem cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem. Qui dunque viene espresso in prima quello stesso pensiero, che incontriamo presso tùtti i Padri della Chiesa, e presso gli Scolastici; che cioè non possiamo dirigere lo sguardo dell'anima nostra all'essere stesso degli esseri; pure, per mezzo delle sue opere, acquistiamo una qualche conoscenza di lui. Ciò non ostante, troviamo in questa dottrina di S. Agostino qualche cosa di proprio; e preghiamo i nostri lettori a fermarvi in particolar modo l'attenzione; giacchè, quanto a noi pare, in ciò si trova la chiave, per intendere tutto quello, che S. Agostino insegna intorno alla conoscenza intellettuale. Diciamo dunque, che, come comunemente dalla esistenza delle cose create si argomenta l'esistenza di Dio loro autore; così S. Agostino ama piuttosto, dalle conoscenze intellettuali, con cui giudichiamo delle cose, argomentare Dio, come causa di questa conoscenza, e primo principio di quello, che essa contiene, ossia di tutta le verità. Pertanto nel passo sopraccitato indica eziandio i gradi, pei quali, in questa maniera di conoscere, esso si sollevava fino a Dio. Dai corpi progrediva, pensando, fino all'anima, che percepisce pel corpo, e fino alla facoltà ad essa inerente di percepire pei sensi esterni. Da questa per-

veniva alla facoltà intellettiva, la quale giudica sulle cose riferite dai sensi. Conoscendo poi la ragione sè stessa come mutabile, si solleva alla intelligenza in lei immanente, per trovare il lume, da cui illuminata questa conosce l' immutabile nella sua superiorità a rispetto del mutabile (1). Si osservi, che S. Agostino, come gli Scolastici, distingue l' *intelligentia* quale facoltà di conoscere i principii, dalla *ratio* quale facoltà di dedurre. In questa intelligenza dunque trova egli i principii necessarii ed immutabili; e domanda donde (per qual lume) quelli si trovassero in lei, che pure era facoltà di una sostanza mutabile, sicchè potè pervenire fino a Dio, l' immutabile. Ma avendolo anche trovato, non potè volgere a lui, che uno sguardo trepidante. *Tunc vero visibilia tua, per ea quae facta sunt intellecta, conspexi, sed aciem figere non evalui.*

Intanto Agostino ha trovato Dio, ricercando per quale lume sia illuminata la ragione, quando giudica delle cose, secondo i principii immutabili. Giusta la dottrina di S. Tommaso, ciò varrebbe altrettanto, che dire: Ravvisando noi nella nostra anima mutabile la conoscenza di verità necessarie ed universali, secondo

(1) Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam, atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora annuntiaret, et quousque possunt bestiae; atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis. Quae si quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad intelligentiam suam et obduxit cognitionem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret, quod lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile, quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certo praeponeret. Et pervenit ad id quod est in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua per ea, quae facta sunt, intellecta conspexi, sed aciem figere non evalui. *Conf. lib.* 7. c. 17.

le quali giudichiamo delle cose, dobbiamo conchiudere, che la capacità di una cosiffatta conoscenza non può venirle, se non da una partecipazione dell'increato lume, della immutabile essenza di Dio; ed in questo modo si conosce Iddio dalla facoltà intellettuale della nostra anima. Ma questo passo non potrebbe forse spiegarsi anche in favore del Malebranche? Esaminando le nostre conoscenze intellettuali, e sollevandoci alle altissime idee, ed ai primi principii, sopra cui quelle si fondano, troviamo di conoscerli, perchè l'immutabile verità, ossia Iddio, ci è presente, ed illumina la nostra mente per sè stesso: cioè per la rivelazione di sè medesimo. Fia pregio dell'opera cercare se in S. Agostino si trovi una siffatta spiegazione.

473. Nel passo, testè esaminato, il santo Dottore racchiude in poche proposizioni ciò, che, nella sua Opera sopra il libero arbitrio, avea insegnato diffusamente (1). Egli, in quell'Opera, conduce Evodio, per quei gradi, dalle verità sensibili, fino alla conoscenza della verità immutabile, che è Dio. Già di sopra (n. 247.) abbiamo esposto l'andamento dei suoi pensieri: qui nondimeno fa d'uopo notare con quanta fedeltà S. Tommaso abbia riportato quei, che sono decisivi per la presente questione (2). « Benchè (così S. Agostino) siano diversi i giudizii degli uomini, vi sono tuttavia certi primi principii, nei quali tutti consentono. Pensiamo e giudichiamo bensì delle cose sensibili, secondo questi principii; ma essi stessi non possono essere percepiti dai sensi, sì solamente intesi dall'intelletto. L'intelletto poi li conosce come

(1) De lib. arb. lib. 2. c. 3—13.
(2) Cont. Gent. lib. 3. c. 47. V. sopra n. 58.

quell' inviolabile e quell' immutabile, che è evidente a tutti coloro che pensano (1). » Agostino dimostra ciò diffusamente quanto alle regole del numero e della sapienza (2). Dipoi conchiude: *Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem haec omnia, quae incommutabiliter vera sunt, continentem, quam non possis dicere tuam vel meam vel cuiusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus tanquam miris modis secretum* (perchè illumina senza essere avvertito) *et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter* (3). « Già perciò (così prosiegue il Santo) questa verità dev' essere una cosa diversa dall' anima nostra, e superiora a lei; giacchè essa contiene in sè le leggi, la cui verità riconosciamo, ma sopra di cui non giudichiamo, giudicando piuttosto secondo esse di tutti ed anche della stessa anima nostra. Imperocchè se taluno p. e. dice: l' eterno essere migliore del temporale; quattro e tre sommare sette, non decide che così dev' essere, ma intende che così è. A ciò si aggiunge

(1) Age nunc attende et dic mihi, utrum inveniatur aliquid, quod omnes ratiocinantes sua quisque ratione atque mente communiter videant, cum illud quod videtur, praesto sit omnibus nec in usum eorum, quibus praesto est, commutatur, quasi cibus aut potus, sed incorruptum integrumque permaneat sive illi videant, sive non videant. E. Immo multa esse video, e quibus unum commemorari satis est quod ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus praesto est, c. 8. *num.* 20.

(2) Quam ergo verae atque incommutabiles sunt regulae numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus praesto esse dixisti, tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti esse veras atque manifestas easque omnibus, qui haec intueri volent, communes ad contemplandum adesse concedis. *Ibid. c.* 10.

(3) Ibid. c. 12.

essere variabile la nostra anima, non già la verità, che essa conosce. Mercecchè mentre la nostra anima intende or più or meno, la verità in sè rimane sempre la stessa, nè cresce quando noi ne conosciamo più, nè decresce quando noi ne conosciamo meno; ma intera ed inviolabile rallegra colla sua luce coloro, che ad essa si rivolgono, e punisce con cecità coloro, che da essa si separano. Essa è dunque superiore alla nostra anima. » Ora S. Agostino avea promesso di dimostrare una cosa, la quale fosse più perfetta della nostra anima ragionevole, e di sua natura eterna ed imperitura. E poichè Evodio avea concesso, che con ciò resterebbe provata l'esistenza di Dio; però conchiude Agostino di avere attenuto ciò, che avea promesso: *Promiseram, si meministi, me tibi demonstraturum esse aliquid, quod sit mente nostra atque ratione sublimius. Ecce tibi est ipsa veritas: amplectere illam si potes, et fruere illa, et delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui* (1).

Ma con questo non viene appunto confermata la sentenza del Malebranche? Agostino ci dice molto espressamente, che quella verità immutabile, che contiene tutto il vero, è Dio medesimo: e questa verità, disse di sopra, essere il lume segreto e pubblico, in cui tutti conoscono tutto, e tutti giudicano di tutto. Così è; ma si legga un tratto più avanti in quello stesso Capo, in cui ci viene data questa spiegazione: *Sed quemadmodum* (così chiude Agostino quel trattato veramente ingegnoso) *illi qui in luce solis eligunt quod libenter aspiciant et eo aspectu laetificantur, in quibus si forte fuerint vegetioribus sanisque et fortis-*

(1) Ibid. l. XIII.

simis oculis praediti, nihil libentius quam ipsum solem contuentur, qui etiam cetera, quibus infirmiores oculi delectantur, illustrat; sic fortis acies mentis et vegeta, cum multa vera et incommutabilia certa ratione conspexerit, dirigit se in ipsam veritatem, qua cuncta monstantur, eique inhaerens tanquam obliviscitur cetera et in illa simul omnibus fruitur. Così dunque è Iddio la verità eterna ed immutabile, la luce comune, in cui tutte le menti conoscono, come il Sole è il lume, in cui tutti gli occhi veggono. Ciò vuol dire che Dio è l'autore ed il datore del lume; e siccome altra cosa è vedere i corpi ed insieme con essi il lume che gli illumina, ed altra vedere il Sole, da cui emana il lume; così non è lo stesso conoscere il molto vero ed immutabile, ed insieme con esso il lume, per cui lo intendiamo, e conoscere Iddio, che dà questo lume, ossia la facoltà intellettiva. Conosciamo tutto in Dio, come vediamo tutto nel Sole, perchè Dio è la causa del lume, in cui noi conosciamo. Non v'ha dunque dubbio, che S. Tommaso abbia inteso S. Agostino in una maniera molto più giusta, che non fecero il Gerdil ed il Malebranche. Ma di ciò possiamo trovare nello stesso S. Agostino una spiegazione ancora più precisa.

474. In quei colloquii, che il Santo tiene colla propria sua ragione, perciò chiamati *Soliloquii,* vuole mostrare che ed in qual maniera può l'anima venire alla conoscenza di Dio, di cui è sitibonda, come di sua suprema beatitudine. Dopo di aver posto in chiaro la diversità delle conoscenze intellettuali dalle sensibili, risponde alla difficoltà, essere cioè altra cosa conoscere gl'immutabili principii delle scienze, ed altra conoscere l'immutabile essenza di Dio. « Lo

stesso occhio, che vede la terra, potere innalzarsi anche verso il cielo; e benchè *i principii delle scienze siano lontani dalla intelligibile maestà di Dio quanto è lontana la terra dal cielo,* non dovere tuttavia disperare l' uomo, che collo stesso intelletto, con cui apprende i principii della scienza, possa arrivare alla conoscenza di Dio. » Continuando poi spiega con ogni precisione il mentovato paragone. « La facoltà conoscitiva è come l' occhio della mente; i principii della scienza sono come le cose, che vediamo nel lume del Sole, cioè la terra e le cose che sopra di essa sono; Iddio è come il Sole che illustra. Come il Sole non solamente splende ed è più visibile di tutte le altre cose; ma largisce pure la luce, per cui vengono illuminati gli occhi, e divengono visibili i corpi; così Dio è intelligibile in sè stesso, ed è pur anche quegli, che dispensa all' intelletto, quale occhio dell' anima, la luce, in cui esso conosce (1). Con ciò non viene forse chiaramente detto, che possiamo conoscere per Dio la dottrina delle scienze, senza conoscere o prima od insieme Iddio stesso? Giacchè non è necessario, che

(1) A. Movet me, fateor, haec similitudo, adducorque ut assentiar, quantum in suo genere a coelo terram, tantum ab intelligibili Dei maiestate spectamina illa disciplinarum vera et certa differre. R. Bene moveris. Promittit enim ratio, quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sunt oculi sensus animae: disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa, quae sole illustrantur ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia. Deus autem est ipse, qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus. *Soliloq.* lib. I. c. 5. Quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere, quod est, quod fulget, quod illuminat, ita in illo secretissimo Deo, quem vis intelligere, tria quaedam sunt, quod est, quod intelligitur, quod cetera facit intelligi. *Soliloq.* c. 8.

*

l' occhio veda prima il Sole, per vedere i corpi nella luce sparsa dal Sole.

« Ma (così in contrario si argomenta) S. Agostino dice in questo medesimo luogo, che l' intelletto vede Dio, come l' occhio vede il Sole, e non già il solo lume ed i corpi illuminati. » Egli non dice precisamente questo, ma afferma piuttosto, potere l' intelletto, quale occhio della mente, essere reso capace di questa visione, in quanto l' anima, purificata dalla Fede, dalla Speranza e dalla Carità ed unita con Dio, si rende degna della vita eterna (1). Non vede dunque Iddio, la sorgente del lume spirituale, prima di quello, che per mezzo di esso lume conosce; cioè prima delle verità, secondo le quali giudica delle cose create. O non conosciamo forse queste, prima di avere acquistata la perfezione cristiana, per mezzo di quelle virtù sovrannaturali?

Peraltro si potrebbe, inoltre, obbiettare, che se Agostino parla della visione sovrannaturale e beatifica di Dio, non si potrà, almeno da questo passo, argomentare nulla contro la conoscenza immediata di Dio insegnata dal Malebranche. Ma noi vediamo sempre da esso con somma chiarezza insegnarsi, che la visione o l' immediata conoscenza di Dio non è possibile, che all' anima purificata, ed elevata alla vita sovrannaturale. Quello nondimeno, che noi volevamo dimostrare da questo passo si era propriamente, che se S. Agostino dice, conoscersi da noi tutto il vero in Dio, che è la verità immutabile, ciò significa, che noi conosciamo tutto il vero nel lume dato da Dio

(1) Sine tribus istis igitur anima nulla sanatur, ut possit Deum suum videre i. e. intelligere. *Ibid. c.* 6.

alla nostra anima, e non già che Dio manifesti a noi sè stesso, ed in sè stesso tutto il vero. Certamente anche sè stesso manifesta all' anima, prima che essa pervenga alla visione beatifica: altrimenti come essa anima potrebbe credere, sperare ed amare? E si manifesta all' anima, giusta S. Agostino, in particolar modo, per mezzo della conoscenza del vero, che le largisce. Ma questa manifestazione o rivelazione, come Agostino espressamente aggiunge, è quella, della quale sta scritto: *Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt intellecta, conspiciuntur*. Finchè l' anima non è ancora in istato di dirigere l' occhio suo intellettuale alla intelligibile maestà di Dio, essa lo conosce solo dalla luce, da lui concessa, nella quale conosce le cose create: per simil modo se l' occhio corporale fosse troppo debole per ravvisare lo stesso Sole, l' anima lo conoscerebbe pure in qualche maniera dal lume, in cui vede i corpi.

475. Il lume, da Dio diffuso nell'anima nostra, nel quale conosciamo i principii delle scienze, è, secondo S. Tommaso, quella virtù dell' intelletto, per la quale esso produce le rappresentazioni intellettuali. Ora siccome l' anima, per questa virtù, è una immagine del lume increato, così, per la scienza dei principii in lei prodotta, diviene uno specchio, dal quale risplende una immagine, molto debole certamente ed imperfetta, della eterna verità (1). S. Tommaso dunque ap-

(1) Sicut animae et res aliae verae quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summae naturae habent, quae est ipsa veritas, qunm sit suum intellectum esse: ita id, quod per animam cognitum est, verum est, in quantum illius divinae veritatis, quam Deus cognoscit, similitudo quaedam existit in ipsa. Unde et Glossa super illud Psalmistae: Diminutae sunt

punto ove espone questa dottrina ci fa avvertiti, che S. Agostino non parla soltanto della verità, che è *sopra* alla nostra anima, ma anche di quella, che è *dentro* dell'anima nostra. « In tutte le cose (così ragiona S. Agostino in quei suoi Soliloquii) si ritrova in qualche maniera la verità, in quanto ciò, che in esse è ed avviene, corrisponde più o meno alle idee ed alle leggi date con queste; ma nell'anima nostra la verità di tutte queste cose si rinviene in un modo più perfetto e più invariabile. Giacchè noi abbiamo, per mezzo della conoscenza, in noi quelle stesse idee e quelle leggi, che le cose imitano soltanto nel loro essere ed apparire (1). Per la *verità che è in noi* S. Agostino adunque intende, come S. Tommaso, quei concetti e quei principii che sono la causa *prossima* di tutti i nostri giudizii, e di tutta la nostra scienza. Di questi medesimi principii poi, da esso chiamati *speci-*

veritates a filiis hominum (Ps. 11, 11.) — dicit, quod sicut ab una facie resultant multae facies in speculo, ita ab una prima veritate resultant multae veritates in mentibus hominum. *Cont. Gent. lib.* 3. c. 47.

(1) Jam illud videamus, utrum corpus non sit vere verum, id est non in eo sit veritas, sed quasi quaedam imago veritatis........ Talesne in corporibus figurae inveniuntur, quales illa (geometrica) disciplina demonstrat? Immo incredibile est, quanto deteriores esse convincunt...... Quis enim mente tam caecus est, qui non videat, istas, quae in geometrica docentur, habitare in ipsa veritate aut in his etiam veritatem: illas vero corporis figuras, siquidem quasi ad illas tendere videntur, habere nescio quam imitationem veritatis et ideo (quandammodo) falsas esse..... Sive figurae geometricae in veritate, sive in eis veritas sit: anima nostra, id est intelligentia nostra, contineri nemo ambigit, ac per hoc in nostro animo etiam veritas esse cogitur. Quodsi quaelibet disciplina ita est in animo, ut in subiecto inseparabiliter, nec interire veritas potest, quid quaeso de animi perpetua vita, nescio qua mortis familiaritate dubitamus. *Solilog. lib.* 2. c. 18. 19.

mina disciplinarum, dichiarò essere, benchè immutabilmente veri e certi, distanti nondimeno dalla immutabile maestà di Dio, quanto dista la terra dal cielo. E ciò dobbiamo esplicitamente notare, perchè i discepoli del Malebranche, al contrario, affermano, essere le verità, da noi chiamate principii, considerate obbiettivamente, niente meno, che l'assoluto medesimo; e conchiudono, che, ogni qual volta noi conosciamo una verità necessaria, l'oggetto di questa conoscenza sia lo stesso Iddio.

Essi perciò ricorrono ad una dottrina degli Scolastici, secondo la quale le idee, ossia le eterne essenze delle cose sarebbero la stessa essenza di Dio, in quanto è rappresentabile ed imitabile nelle cose fuori di Dio. Ma gli Scolastici insegnarono bensì, che siccome la potenza e la volontà divina sono la cagione, perchè il reale è reale, così l'essenza di Dio è la cagione, perchè il possibile è possibile, ed il vero è vero; ma essi non hanno giammai insegnato, che l'essenza di Dio sia il possibile stesso e tutto il vero. Quando poi dicono, che Dio, come prototipo di tutto l'essere, contiene l'essenza di tutte le cose, non già *formaliter,* ma *fundamentaliter et eminenter,* questo vale dei concetti universalissimi non meno, che dei concetti particolari. Ed è questa la ragione, per la quale anche i concetti universalissimi non si possono trasferire a Dio, se non secondo l'analogia (n. 143.). Per intendere più compiutamente la mentovata distinzione, fa d'uopo rivolgere uno sguardo alla dottrina intorno agli universali. Secondo la sentenza in ogni tempo, se non comune, almeno predominante degli Scolastici, l'universale, in quanto

tale, è nelle cose solo *fundamentaliter :* la natura di ciascuna cosa è individua, ma in lei è il fondamento, perchè la apprendiamo con rappresentazione universale. Giusta i Formalisti, al contrario, l'universale, anche in quanto tale, esiste realmente nelle cose: tutti gli uomini hanno comune la natura umana, che è fisicamente una. Ora noi abbiamo già veduto, che questa sentenza conduce necessariamente a considerare l'essere assoluto come l'unica sostanza di tutti gli enti, e quindi questi come fenomeni di quella. Se dunque distano grandemente tra loro queste due proposizioni: *Il pensare noi l'universale*, HA IL SUO FONDAMENTO *nelle cose,* e l'altra: *L'universale, in quanto tale,* ESISTE REALMENTE *nelle cose;* vi è tuttavia una distanza molto maggiore tra la sentenza degli Scolastici: *Gli universali, ossia i principii hanno l'ultimo loro* FONDAMENTO *nella essenza di Dio,* e la sentenza dei nostri avversarii: *Gli universali, ossia i principii, obbiettivamente considerati,* SONO *l'essenza di Dio*. Spieghiamoci.

476. Il pensarsi da noi l'universale, ha il suo fondamento nelle cose: e perciò, i principii sono obbiettivamente veri; ma questo fondamento non può essere nè l'unico, nè l'ultimo. Riceviamo bensì dalle cose la nostra scienza; ma in pari tempo intendiamo, che la verità, per noi conosciuta, è indipendente dalla esistenza delle cose; e di qui acquistiamo la conoscenza, che essa è eterna ed immutabile. Adunque vi debbe esistere un Ente eterno ed immutabile, nel quale tutte queste verità necessarie abbiano il loro fondamento; e noi abbiamo già spiegato, come Iddio, perchè è l'ente assoluto, è la cagione, sì perchè possa darsi un essere fuori di lui, e sì ancora, per-

chè questo essere fuori di lui, debba essere finito, contingente e mutabile (n. 313). Siccome questo primo principio intorno all' essere relativo, così allo stesso modo tutti gli altri concetti e principii hanno l' ultimo loro fondamento nella essenza di Dio; perciocchè tutte le cose fuori di Dio e per la somiglianza imitano l' essenza divina, e per la dissomiglianza le si oppongono, e solo in ciò si trova la suprema ragione della loro possibilità. Ma se, in vece di ciò, viene affermato, che questi principii obbiettivamente considerati sono lo stesso Iddio, e che quindi ogni qual volta pensiamo il necessario e l' universale, pensiamo Iddio, si arriva necessariamente alla conclusione, che la filosofia dell' Identità ha dedotta da questa asserzione. Imperocchè ciò, che apprendiamo pei concetti e principii universali, eziandio pei supremi, esiste realmente nel mondo, esso è la natura delle cose, e costituisce le leggi con essa date. Se dunque l' essenza di Dio fosse non solamente la ragione di quel vero, che pensiamo delle cose, ma fosse questo vero stesso; Iddio si riferirebbe al mondo come l' astratto al concreto, come l' universale al particolare, come l' essenza all' esistenza.

Ma da un siffatto errore S. Agostino non era meno lontano degli Scolastici. Dedusse, è vero, dalla necessità e dalla universalità delle verità, secondo le quali giudichiamo le cose, che sopra a noi e sopra le cose debba trovarsi un eterno ed un immutabile; ma dichiarò eziandio, che questo ente eterno ed immutabile si solleva sopra le verità necessarie, che costituiscono la nostra scienza, quanto sopra la terra si solleva il cielo, e distingue questo vero da Dio, verità assoluta, come

le cose visibili sulla terra dal Sole che le illumina. Egli potè quindi dal vero, che noi conosciamo, solo in tanto inferire l' esistenza di una verità assoluta , in quanto in questa debba essere posto il fondamento di ogni vero. E non aggiunse egli perciò, lo ripetiamo, che questa è la via della conoscenza, indicataci dall' Apostolo, quando c' insegnò a conoscere il Iddio, che non vediamo, dalle sue opere? Nella stessa maniera dunque dobbiamo intendere Agostino, quando, in un altro luogo, considera Iddio come la verità immutabile, la quale contiene ogni vero immutabile. Come Iddio , quale verità immutabile, non è cagione delle nostra conoscenza, perchè a noi manifesti sè stesso, ed in sè stesso tutto il vero; ma perchè ci partecipa il lume, in cui conosciamo i molti veri ; così, quale verità immutabile, non contiene in sè il moltiplice vero sì, che egli medesimo sia questo vero; ma lo contiene come ultima cagione, per la quale sussiste ogni cosa, che è, ed è vera.

477. Non sarà qui fuori di luogo il rivolgere uno sguardo a ciò, che di sopra venne detto intorno alla certezza delle nostre conoscenze. Abbiamo osservato, che i primi principii, sopra i quali in ultimo luogo sono fondati tutti i nostri conoscimenti , sono così fatti, che non solamente la loro verità ci è evidente da essi stessi, ma noi in pari tempo intendiamo, essere la loro verità indubitabile per ognuno, che sia in istato di pensarli. Di più, noi intendiamo, che esseri più perfetti possono avere, come di ogni verità, così anche di questi principii della nostra scienza, una più alta comprensione; ma vediamo nello stesso tempo, che ogni apprensione, quanto che sublime, debba rap–

presentare come vero, come certo, come necessario ciò, che in questi principii viene enunciato. E questo lo abbiamo trovato anche in quel detto di S. Tommaso, appartenere cioè ai principii, non solo l' essere necessariamente veri, ma il venire anche necessariamente riconosciuti come veri da tutti coloro, che li pensano. Ora questo stesso pensiero ci si offre presso S. Agostino, ovunque egli parla della proprietà della conoscenza intellettuale, e da essa ci guida alla verità immutabile. Secondo lui, i principii delle scienze non solamente sono necessarii ed immutabili, ma sono altresì un bene comune di tutti coloro, che hanno intelletto. Essi non appartengono a questo o a quell' uomo; ma sono, quasi la luce, che rifulge a tutti, e costituiscono per tutti la regola e la legge, secondo la quale giudicano tutto quello, che giudicano. Ora deducendo S. Agostino dalla qualità del vero, secondo cui giudichiamo, che sopra di noi debba darsi un ente eterno ed immutabile, in cui ogni vero abbia il suo fondamento, ossia che debba darsi una verità assoluta, dichiara implicitamente, che noi, dalla coscienza della certezza assoluta del nostro pensare, veniamo condotti alla conoscenza della esistenza di Dio; talmente che non possiamo spiegare l'assoluta certezza delle nostre conoscenze, se non affermiamo l' esistenza di Dio.

Nella stessa maniera, anche i principii morali ci conducono alla conoscenza di Dio. Ciò, che viene enunziato in questi principii, noi lo conosciamo, come una regola delle nostre azioni, la quale è contenuta nell' ordine, risultante dalla natura delle cose; e medesimamente intendiamo, che ogni essere ragionevole deve riconoscere siffatti principii, come una tale regola.

Essendo quelli perciò necessarii ed immutabili, come necessaria ed immutabile è la natura delle cose, essi suppongono un ente eterno ed immutabile, in cui quell' ordine abbia la sua suprema ragione, ed il quale dovrà essere, non solamente l' assoluta verità, ma anche il bene assoluto. Per questa relazione al bene assoluto, ossia per essere quei principii contenuti in quell' ordine eterno, che sussiste pel bene assoluto, essi principii morali sortiscono la forza d' obbligare nel pieno senso della parola: come anche i principii della scienza non potrebbero essere pienamente certi, se non avessero il loro fondamento nella verità assoluta Si può quindi ben dire, che la coscienza della certezza perfetta e dell' obbligazione morale racchiude la conoscenza di Dio, quale verità assoluta e quale bene assoluto; ma solamente in quanto la contemplazione di quei principii ci conduce necessariamente a riconoscere l' assoluto, e non già in quanto l' assoluto debba essere conosciuto prima di quei principii. Ciò, che viene espresso nei principii della scienza e della morale, è cosiffatto, che non può immaginarsi caso, in cui quello non sia vero, e questo non sia buono. Benchè poi sia certo, che tali proprietà di necessario, di universale, di immutabile non hanno il loro fondamento nella realità delle cose, per le quali valgono quei principii, ma nella relazione, che hanno le cose stesse con Dio; noi tuttavia non le conosciamo da questa relazione. Che i principii della Metafisica, p. e. *della causa e dell' effetto, o del tutto e delle sue parti*, siano sempre e da per tutto veri, e che parimenti le leggi morali: p. e. *dà ad ognuno il suo, domina la concupiscenza,* valgano per tutti i tempi e

per tutte le circostanze, noi lo conosciamo da questi stessi principii, e da queste leggi stesse; e piuttosto da quelle loro proprietà di universalità e d'immutabilità argomentiamo, che quei principii e quelle leggi hanno relazione all' assoluto, ed in esso il loro fondamento. Ora questo significa conoscere, non già la verità relativa dall' assoluta ; ma sì l' assoluta dalla relativa.

Pure il contenuto stesso dei principii non viene forse dichiarato come assolutamente vero, ed assolutamente buono? Non v' ha dubbio; ma non già per significare, che questo vero e questo bene sia l'assoluto, ossia Iddio stesso; sì per esprimere, che, come testè dicevamo , non può immaginarsi caso , in cui quello non sia vero e buono. Siccome è posto nella natura delle cose, che, quanto al loro essere, siano contingenti, così è posto nella medesima loro natura, che in esse, quando esistono, si avverino i principii, come leggi del loro essere. Questa è la necessità condizionata del contingente, della quale parlano gli Scolastici, e la quale, giusta la maniera di esprimersi dei moderni, potrebbe chiamarsi *assolutezza relativa*. Noi la conosciamo pei concetti stessi, coi quali apprendiamo la natura delle cose. Ma appunto perchè la conosciamo quale necessità condizionata , ciò vuole dire , che , conoscendo le cose mutabili essere non necessarie , quanto al loro essere , ma contingenti , dobbiamo ricercare , come fondamento di quella necessità, un ente, il quale , in quanto al suo essere, sia necessario, eterno ed immutabile. In questa maniera conosciamo dalla necessità condizionata la necessità assoluta, dall'assolutezza relativa, la pura as-

solutezza. Questo deve essere stato il pensiero di S. Agostino; giacchè anche egli dimostra da prima, per un' analisi della nostra conoscenza, che tutti i nostri giudizii riposano sopra quei principii, i quali conosciamo con piena certezza essere *immutabiliter vera;* e poi dal non trovare per essi sufficente ragione nè nelle cose, nè in noi, deduce l' esistenza di un ente, il quale sia la stessa verità immutabile; ma come tale sia altresì superiore a quegli *immutabiliter vera,* quanto il cielo alla terra, e quindi li contenga, non come loro somma, bensì come loro suprema ragione.

478. Ma eziandio in altra circostanza S. Agostino con somma precisione insegna, che la ragione non può in verun modo conoscere Iddio, se non per mezzo delle cose create. In uno dei suoi *Sermoni* afferma, che veramente anche i Gentili conobbero Iddio, come vita eterna ed immutabile: anche essi videro la verità immutabile, in cui sono racchiuse le idee di tutte le cose create; ma lo videro soltanto oscuramente e *quasi da lontano.* E tosto indica la maniera, in cui lo conobbero; ed in essa pure la ragione, perchè lo videro soltanto da lontano: « videro il Creatore per le creature, il fabbricatore per la sua opera; » ed espressamente aggiunge, che questa è la sola maniera, in cui Dio può essere veduto dall' uomo (1). Si osservi

(1) Deum esse quandam vitam aeternam, immutabilem, intelligibilem, intelligentem, sapientem, sapientes facientem, nonnulli etiam huius saeculi philosophi viderant. Veritatem fixam, stabilem, indeclinabilem, ubi sunt omnes rationes rerum omnium creatarum, viderunt, sed in errore positi; et idcirco ad eam tam magnam, ineffabilem et beatificam possessionem, qua via perveniretur, non invenerunt. Nam quia viderunt etiam ipsi, quantum ab homine videri potest, creatorem per creaturam, factorem per facturam, fabricatorem mundi

peraltro, che il santo Dottore parla in questo luogo della conoscenza di Dio, in quanto è la verità, che tutto comprende, dichiarandoci egli stesso, che quantunque chiami questa conoscenza una visione, non si deve tuttavia prenderla per una conoscenza immediata. In un altro *Sermone* poi descrive la via, per la quale i più sapienti dei Gentili ebbero conosciuto dalle creature Iddio, quale ente immutabile. « Per la propria loro esperienza interna conoscevano i pregi della invisibile anima sopra il visibile corpo. Trovando poi non solo il corpo, ma eziandio l'anima soggetta a varie mutazioni, si elevarono anche sopra di essa; giacchè cercavano una cosa immutabile. *Sic ergo pervenerunt ad cognoscendum Deum, qui fecit, per ea, quae fecit* (1).

479. Vediamo ora alcuni altri passi, nei quali si vuole, che il santo Dottore abbia chiaramente affermata l'intuizione delle cose soprassensibili e divine. Primamente egli dice, che il vero, che conosciamo, *noi lo conosciamo nella verità immutabile* (2); od eziandio, che « noi vediamo nella verità eterna, secondo la quale sono create tutte le cose temporali, le forme ossia le idee, e quindi tanto di noi stessi, quanto delle cose acquistiamo rappresentazioni veraci (3). »

per mundum, Paulus Apostolus testis est. (*Sermo* 141. al. *Serm. de verb. Domini* 55.).

(1) Serm. 241. (al. Serm. de temp. 143).

(2) Conf. l. 12. c. 25. Veggasi qui n. 58.

(3) In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis adspicimus: atque inde conceptam rerum veracem notitiam tanquam verbum apud nos habemus et dicendo intus gignimus. *De Trin. lib. c.* 7.

Ma da ciò, che insegna Agostino diffusamente sul nesso della conoscenza di Dio, quale verità assoluta, con tutte le altre conoscenze intellettuali, abbiamo or ora veduto, quanto sia fondata la spiegazione di S. Tommaso; che cioè vedere il vero in Dio, secondo S. Agostino, non significa già conoscere *prima* Iddio e *poi* in lui o da lui le cose; ma importa nel lume, che Dio partecipa e coll' aiuto ed influsso di Dio, giungere a concetti soprassensibili, e poi, per mezzo di questi, contemplare il mondo sensibile nella luce dell' eterno e dell' immutabile. Dobbiamo dunque spiegare in questo medesimo senso quei passi, nei quali il santo Dottore esprime la sua sentenza con poche parole. Peraltro se ad alcuno paresse strano, che S. Agostino non abbia anche qui con una breve spiegazione ovviato ad una diversa interpretazione delle sue parole, si osservi, che in questi luoghi non si tratta della origine e dello svolgimento delle nostre conoscenze. Quello, che S. Agostino insegna dove di ciò tratta di proposito, l' udiremo tosto, e vi troveremo una nuova e stringente prova del quanto rettamente S. Tommaso abbia raggiunto il suo senso. Qui, trattando della SS. Trinità, non si occupa di altro, che di dimostrare la diversità della conoscenza intellettuale dalle percezioni sensibili e dalla fede nella testimonianza umana, dal perchè in quella giudichiamo con evidenza e certezza intorno al mutabile e temporaneo, che ne somministra l' esperienza, secondo l' immutabile ed eterno. Giacchè, giusta S. Agostino, in questo appunto l' anima intellettiva si manifesta quale immagine del Dio uno e trino.

480. Questa medesima avvertenza fa d' uopo avere

innanzi gli occhi, quando Agostino, nella stessa Opera, un poco più avanti, dice: *In natura incorporali sic intelligibilia praesto sunt mentis aspectibus, sicut ista in locis visibilia, et contrectabilia corporis sensibus* (1). Si vuole, che qui con ogni precisione venga espressa l'intuizione immediata delle idee. Ma S. Agostino afferma bensì in questi passi, come già fece Platone disputando contro i Sensisti scettici, che, come i sensi hanno il loro mondo, quello cioè dei fenomeni; così anche l'intelletto ha il suo, cioè l'intelligibile, nel quale solo trovasi il veramente vero ed il veramente ente, ossia l'Eterno. Ma per questo non è certamente sua intenzione di affermare, che l'intelletto conosce l'intelligibile nella stessa maniera, nella quale il senso conosce il sensibile. Altrimenti da quelle parole non si dovrebbe soltanto inferire, che l'intelletto intuisca le idee così immediatamente, come i sensi intuiscono i fenomeni delle cose; ma eziandio, che, come non abbiamo, che ad aprire gli occhi, per vedere con un solo sguardo mille e mille oggetti con tutta chiarezza e precisione, così eziandio l'intelletto tosto, che incominci a pensare, apprenda con un solo pensiero le intelligibili essenze di tutte le cose. Al contrario, appunto qui S. Agostino fa notare la difficoltà, che sperimentiamo nell'acquisto delle conoscenze intellettuali. Già prima, in questa stessa Opera, avea biasimato la temerità dei Platonici, i quali opinarono di potere arrivare colle proprie loro forze alla intuizione di Dio, essendo alcuni di essi riusciti ad elevare lo sguardo della mente sopra le cose create, e ad attingere, in qualche maniera, il lume della im-

(1) De Trin. lib. 12. c. 14.

mutabile verità. « Se potessero (così Agostino) vedere in sè stessa quella sublime ed incommutabile essenza, che conoscevano per le cose create, conoscerebbero da lei, non solamente tutta la natura e le leggi che la governano; ma scorgerebbero altresì le sorti del genere umano, le passate, le presenti e le future. E nondimeno si vedono costretti a ricercare, colla propria ed altrui esperienza, a poco a poco, e con molta fatica, finanche la conoscenza delle diverse specie delle creature, la loro origine, il loro crescere ed il loro perire » (1). Nel passo poi, che stiamo esaminando, S. Agostino aggiunge, che sebbene non solo le cose visibili e separate nello spazio, esistono nelle idee in una maniera incorporale e superiore allo spazio, ma eziandio gli avvenimenti, che' succedonsi nel tempo, hanno una esistenza intelligibile e non temporale nelle medesime idee; tuttavia a pochi è dato l'apprenderla, e questi pochi non possono mirarla, che con uno sguardo passeggiero; ed in generale, non possiamo ritenere nella memoria quello, che di questo essere ideale impariamo o colle proprie fatiche, o coll' altrui insegnamento, dovendo perciò imparare sempre di nuovo. Benchè dunque S. Agostino dicesse, che il mondo intelligibile sta presente allo spirito, come il sensibile al senso; tuttavia è certo, che con ciò non avrebbe voluto affermare, conoscere l' intelletto l' intelligibile nella stessa maniera, onde il senso conosce il sensibile.

Ma ciò, che importa moltissimo nella nostra questione, si è, che egli, appunto qui, ove si vuole, che ammetta indubitatamente l' intuizione intellettuale,

(1) De Trin. lib. 4. c. 14. (V. sopra n. 58.)

insegna, che non possiamo arrivare alla conoscenza intellettuale, se non per la percezione sensibile. « Noi non formiamo (dice egli) i concetti dei corpi, senza prima rappresentarci per la fantasia un che di spazio;» e « se la ragione apprende l'armonia dei toni, che passano nel tempo, secondo che essa (nel suo essere ideale) continua in silenzio e fuori del tempo, ciò può soltanto, perchè essa acquistò da ciò, che percepì l'orecchio, con rapido sguardo l'idea di quell'armonia, e la ripose nel profondo della memoria » (1). Si può qui non riconoscere la dottrina degli Scolastici circa l'astrazione?

481. Ma niente può essere più decisivo di quello, che S. Agostino insegna intorno alla differenza, che passa tra la conoscenza dell'uomo, e quella degli angeli beati. La conoscenza (dice egli) presuppone la cosa conosciuta. Ma le cose prima di essere in sè stesse, furono nel Verbo, per cui tutto è fatto. Di poi continua: *Mens humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit, et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia eius per ea, qua facta sunt, intellecta*

(1) Neque enim sicut manet v. g. quadrati corporis incorporalis et incommutabilis ratio, sic in ea manet hominis cogitatio; si tamen ad eam sine phantasia spatii localis potuit pervenire. Aut si alicuius artificiosi et musici soni per moras temporis transeuntis numerositas comprehendatur, sine tempore stans in quodam secreto altoque silentio, tamdiu saltem cogitari potest, quamdiu potest ille cantus audiri: tamen quod inde rapuerit, etiam transiens mentis aspectus et quasi glutiens in ventrem ita in memoriam reposuerit, poterit recordando quodam modo ruminare et in disciplinam, quod sic didicerit, traiicere. *Ibid. lib.* 12. c. 14.

*

conspicere..... Mens vero angelica pura charitate inhaerens Verbo Dei, postea quam illo ordine creata est ut praecederet cetera, prius ea vidit in Verbo Dei facienda, quam facta sunt: ac sic prius in eius fiebant cognitione, quum Deus dicebat, ut fierent, quam in sua propria natura (1). Si osservi parlare qui S. Agostino, non già della conoscenza, che gli angeli potessero avere colle proprie loro forze naturali, ma di quella, che hanno perchè sono uniti con Dio in santo amore; è così abbiamo qui la dottrina fondamentale nella teorica degli Scolastici sulla conoscenza. In questa vita ci è mestieri elevarci dal sensibile allo spirituale e divino, conoscendo la causa dagli effetti: il conoscere la prima causa delle cose in se stesse, e da essa comprendere tutto ciò, che è e si fa, codesto è riservato a quelli, che godono della visione beatifica dl Dio.

482. Senonchè si cita ancora quel passo, ove S. Agostino non solo dice, che noi giudichiamo tutto, secondo l'incommutabile verità, ma spiega la nostra facoltà di conoscere da questo, che l'anima nostra, quanto all'essere suo intellettuale, sia congiunta con Dio, l'incommutabile verità, e che, il lume di essa eterna verità tocchi la nostra anima, imprimendo in lei le idee, che esso contiene, come l'anello sigillatore imprime l'immagine in esso scolpita.

Il Gerdil nominatamente fa gran capitale di quello, che S. Agostino dice della unione dell'anima con Dio, senza dubbio, perchè suona in qualche modo come la supposizione, sopra cui è fondata tutta la dottrina del Malebranche. Ma egli non considerò, che questa dottrina non può contentarsi di qualsiasi unione dell'a-

(1) De Gen. ad litt. lib. 4. c. 32.

nima con Dio, nè di tale, che comunque produca la conoscenza; anzi essa deve asserire ed asserisce realmente una unione, per la quale Iddio si manifesti immediatamente all' anima, unendosi con lei *come l'intelligibile.* Ora, colle parole allegate di S. Agostino, è forse espressa una *cosiffatta* unione? Nulla meno. Il S. Dottore parla bensì di una congiunzione della nostra anima colle idee eterne, in conseguenza della quale giudichiamo, secondo queste idee, delle cose corporali; ma per nessun modo afferma in questo luogo ciò, che altrove espressamente nega, dovere cioè noi vedere le idee eterne in Dio, per potere apprendere il sensibile intellettualmente. Piuttosto aggiunge immantinente: *Iudicamus autem de corporalibus ex ratione* (essenza, concetto) *dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter manere mens novit* (1). Questo concorda perfettamente colla dottrina di S. Tommaso. Noi giudichiamo delle cose secondo i concetti, che all' apparire di esse forma la mente spontaneamente, in virtù delle leggi in lei inerenti. La nostra mente tuttavia non potrebbe farlo; se, mediante l'intelletto, non partecipasse a quel lume increato, nel quale sono contenuti tutti i concetti in una maniera più elevata. Questa partecipazione suppone in verità una congiunzione dell'anima con Dio, non che una reale influenza di Dio sopra di lei. Sic-

(1) Sublimioris (quam sensus) rationis est, iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent, atque his nisi subiungeretur aliquid nostrum, non secundum eos possemus iudicare de corporalibus. Iudicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter manere mens novit. *De Trin. lib.* 12, *c.* 2.

come noi con tutte le cose non esistiamo, se non per una continuata azione di Dio, come dell' essere assoluto, così non possiamo pensare e giudicare, se non perchè Dio, come sapienza assoluta, ce lo concede continuamente (n. 59). Questa influenza dunque, per cui Iddio, che è la stessa verità e sapienza, comunica all' anima nostra il lume della intelligenza, è quella, che viene additata da S. Agostino, quando dice, che non possiamo apprendere le cose, secondo concetti incommutabili, *nisi aliquid nostrum rationibus sempiternis subiungeretur;* o, come dice subito dopo: *nisi rationali mentis nostrae substantia subhaereremus incommutabili veritati*. Che poi questo *subiungi* e *subhaerere* rinchiuda una visione dell'eterna verità, ciò viene, a favore del Malebranche, gratuitamente supposto.

483. E forsechè si dovrà spiegare altrimenti quel detto di S. Agostino, che cioè *il giusto e l'ingiusto conoscono le leggi della giustizia, perchè sono toccati dal lume dell'eterna verità?* Al contrario: appunto in questo passo, il quale si cita quasi direi in aria trionfante, noi scorgiamo una novella pruova per la giustezza della spiegazione data agli altri. « Anche gli ingiusti (dice il Santo) sanno giudicare rettamente dei costumi degli uomini. D'onde ciò, se non perchè conoscono le regole da osservarsi da ciascuno, benchè non le osservino? Ove dunque vedono queste regole? Non le vedono nella propria loro natura, essendo questa mutabile, mentre le regole sono immutabili; non le vedono neppure in una qualità della loro anima, poichè questa è ingiusta. Dove adunque sono scritte queste regole, secondo le quali anche l'ingiusto giudica quello, che è giusto? dove, se non nel

libro di quella luce, che dicesi la verità. » Ora dirà forse Agostino, che il giusto e l'ingiusto leggono in questo libro della luce? Non già: egli continua: *Unde omnis lex iusta describitur, et in cor hominis, qui operatur iustitiam, non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur, sicut imago ex annulo in ceram transit, et annulum non relinquit* (1).

Noi potremmo a coloro, che ci oppongono appunto queste parole, rispondere, che l'impressione dell'immagine della giustizia, che *dipende da una vita virtuosa,* si ha da intendere della trasformazione dell'uomo, secondo l'immagine di Cristo; massimamente perchè quella tanto nella S. Scrittura, quanto presso i SS. Padri viene spesso raffigurata sotto la stessa immagine dell'anello sigillativo. Agostino poi poteva bene accennare a questa trasformazione, mentre non vi ha dubbio, che essa conduca ad una più perfetta conoscenza della morale. Ma sia pure, che egli parli della sola conoscenza, questa, che viene concessa ai soli giusti, non potrebbe essere quella conoscenza naturale ed essenziale a tutti gli uomini, della quale parlano i nostri avversarii. Ma prescindiamo anche da questo, ed ammettiamo aver parlato S. Agostino della prima ed indelebile conoscenza della morale; che altro poi avrebbe egli rappresentato con quella immagine dell'anello, se non quello, che dice S. Tommaso spiegandolo? La verità non è soltanto in Dio, ma, per una sua azione sopra di noi, si trova eziandio nell'anima nostra, essendo essa, pel lume della ragione, in cui sono racchiusi i principii, l'immagine

(1) De Trin. lib. 14. c. 15.

della divina sapienza. E che cosa si dedurrà poi da ciò, che Agostino dice dell'ingiusto? *Qui vero non operatur, et tamen videt quid operandum sit, ipse est, qui ab illa luce avertitur, a qua tamen tangitur* (1). Questo tocco, in virtù del quale l'ingiusto conosce la giustizia, suo malgrado, è esso forse tale, per cui il lume, del quale parla S. Agostino, cioè Dio, manifesti all'ingiusto prima sè stesso, e poi in sè le leggi della morale? E non potrebbe anzi per questo tocco intendersi quell'azione sopra la nostra anima, colla quale Iddio c'infonde il lume della ragione, e dirigendoci nell'uso di lei, c'insegna dalla natura delle cose i principii di una vita giusta, per condurci quindi alla conoscenza di sè stesso, ossia dell'assoluta giustizia; nella stessa maniera, onde ci abilita ad apprendere i concetti od i principii, secondo i quali giudichiamo le cose create, e poichè li conosciamo come immutabili, a dedurre da essi la essenza immutabile, nella quale solo questi concetti e principii possono avere il loro fondamento? Non ci pare dunque, che il Gerdil con ragione a queste parole di S. Agostino apponesse la domanda: *Potrassi in ciò non riconoscere la sentenza del Malebranche?*

484. Intanto il medesimo Gerdil rannoda questi passi con certi altri, nei quali, dice egli, S. Agostino insegna, essere Iddio, l'eterna verità, *l'unico lume, che illumina la nostra mente, e la illumina essendole immediatamente presente, quale prototipo di tutti i concetti* (2). Nel luogo, dove si vuole, che il S. Dottore insegni queste proposizioni della scuola malebranchia-

(1) De Trin. lib. 14. c. 15.
(2) Dissert. prelim. n. 17. 18.

na, egli è inteso a spiegare or l'una or l'altra di due verità tra loro affini. L'una si è, che nessuna istruzione estrinseca potrebbe addottrinarci, se Dio internamente non c'illuminasse; l'altra, che la nostra mente riceve questo lume intrinseco, non già da qualsiasi ente creato, ma da Dio stesso, e che perciò si trova con Dio stesso congiunta per mezzo del suo intelletto. S. Agostino stesso riferisce la prima di queste verità a quel detto del Nostro Signore, che Dio solo merita di essere chiamato nostro Maestro; e S. Bonaventura osserva, che ambedue le verità sono contenute nelle parole dell'Evangelista: *Il vero lume era quello, il quale illumina ogni uomo, che viene in questo mondo.* Concorda poi S. Bonaventura con S. Tommaso anche nella ulteriore spiegazione delle parole di S. Agostino. Trattando della dottrina scolastica, la quale insegna, l'intelletto, oltre la facoltà di ricevere i concetti e di conoscere per essi, avere la virtù, per cui i concetti vengono prodotti, rammemora l'obbiezione, essere cioè, secondo Agostino, Dio stesso il lume, che illumina la nostra anima. Come già vedemmo, quella virtù, che produce i concetti, ossia l'*intellectus agens,* venne chiamato dagli Scolastici il lume della ragione; laddove la facoltà di conoscere per mezzo dei concetti stessi, si paragonava alla virtù visiva, la quale percepisce per mezzo della luce. Bonaventura dunque risponde: « Iddio viene chiamato da Agostino *lume della nostra anima,* non già perchè non vi sia in noi un lume, il quale è l'immediata causa della conoscenza, ma perchè è egli, che produce in noi questo lume; giacchè, come in tutte le altre creature, così anche nell'anima nostra ha posto

le virtù, per le quali essa è abile alla propria sua operazione » (1).

Altrove poi lo stesso S. Bonaventura afferma, non potere noi in questa vita conoscere Iddio altrimenti, che per mezzo delle creature, e rammenta anche qui l'obbiezione attinta dalla dottrina di S. Agostino; cioè: « Conoscere Iddio per le creature, non è altro, che conoscerlo per un mezzo; ora, secondo Agostino, la mente riceve la sua forma (la perfezione sua propria) immediatamente dalla stessa verità, ossia da Dio (2). » E questa difficoltà esso scioglie distinguendo

(1) Quidam dicere voluerunt, quod intellectus agens, sit intelligentia separata: intellectus autem possibilis sit anima corpori coniuncta. Et modus iste dicendi et ponendi fundatus est super verba philosophorum, qui posuerunt animam rationalem illustrari a decima intelligentia (substantia intellectiva, seu Angelo) et perfici ex coniunctione ad illam. Sed iste modus dicendi falsus est et erroneus. Nulla enim substantia creata potentiam habet illuminandi et perficiendi animam proprie intelligendo, immo secundum mentem immediate habet a Deo illuminari, sicut in multis locis Augustinus ostendit. Alius modus intelligendi est, quod intellectus agens esset ipse Deus, intellectus vero possibilis esset noster animus. Et iste modus dicendi super verba Augustini est fundatus, qui in pluribus locis dixit et ostendit, quod lux, quae nos illuminat, magister, qui nos docet, veritas, quae nos dirigit, Deus est iuxta illud Ioannis: Erat lux vera etc. Iste autem modus dicendi, etsi verum ponat ac fidei catholicae consonum, nihil tamen est ad propositum, quia cum animae nostrae data sit potentia ad intelligendum, sicut aliis creaturis data est potentia ad alios actus; sic Deus, quamvis sit principalis operans in operatione cuiuslibet creaturae, dedit tamen cuilibet vim activam, per quam exiret in operationem propriam, sic credendum est indubitanter, quod humanae animae non tantummodo dederit intellectum possibilem, sed etiam agentem, ita ut uterque sit aliquid ipsius animae. *In lib.* 2. *dist.* 24. *p.* 2. *a.* 1. *q.* 1.

(2) Cognitio per vestigium (creaturae) est cognitio per medium; sed mens, ut dicit Augustinus, immediate ab ipsa veritate formatur; ergo talis cognitio non convenit humanae naturae. *In lib.* 1. *dist.* 3. *p.* 1. *a.* 1 *q.* 4.

tra ciò, che dispone la facoltà conoscitiva a conoscere, e ciò, per cui la stessa facoltà viene prodotta. S. Agostino dunque non parla già del primo, e però non nega, che la conoscenza di Dio ci venga mediante la conoscenza delle creature; ma tratta dell' origine della facoltà conoscitiva stessa, affermando, che questa ci viene da Dio immediatamente, e non da un angelo, come sognavano certi filosofi; perciò essere Dio stesso per eccellenza l'oggetto del nostro intelletto: quello cioè, il quale, posseduto intellettualmente, reca alla nostra mente la sua ultima perfezione e la sua beatitudine (1). Giacchè, come dice S. Tommaso parlando della stessa verità, *ultima perfectio uniuscuiusque agentis est, quod possit pertingere ad suum principium* (2). Secondo la sentenza di questi due Dottori dunque, Agostino non avrebbe detto, come opina il Gerdil, *essere Iddio l'*UNICO *lume della nostra anima*, e molto meno *illuminare Iddio l'anima con esserle immediatamente presente, quale prototipo di tutti i concetti:* anzi Agostino avrebbe piuttosto insegnato, coi medesimi SS. Dottori, venire chiamato Iddio in senso eminente lume della nostra anima, perchè in lei egli ha creata e conserva la virtù, per cui essa è capace di fare intelligibili le cose all' intelletto. Ma vediamo ora se le parole di S. Agostino, che ci

(1) Duplex est medium scilicet disponens et efficiens. De primo medio non debet intelligi quod dixit Augustinus, sed de secundo; quoniam Deus est medium efficiens et obiectum ipsius mentis. Illud autem verbum dicit Augustinus contra philosophos, quorum opinio erat, quod mens non coniungeretur aeternae veritati immediate, sed mediante aliqua intelligentia (i. e. substantia intellectiva seu Angelo). *Ibid.*

(2) Quaest. de spirit. creatura n. 10

vengono opposte, possano prendersi in quel senso, in cui furono prese da questi due grandi Scolastici.

485. Nel Trattato *De Magistro* dice S. Agostino: *De universis quae intelligimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse, ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est, Christus, idest incommutabilis Dei virtus atque sempiterna sapientia* (1). Secondo S. Tommaso e S. Bonaventura, questo sarebbe lo stesso che dire: « Noi intendiamo e giudichiamo quello, che ci viene detto dagli uomini, per mezzo di quelle verità, le quali sono evidenti a ciascun intelletto, e sono le leggi, sopra cui si fonda ogni giudizio. Quindi noi, ogni qual volta intendiamo alcuna cosa, veniamo ammaestrati da Dio stesso; giacchè è egli solo, il quale ci dà il lume, in cui conosciamo quelle verità; e con ciò ci rende partecipi della eterna sapienza, che è in lui. » Chi mai dirà una siffatta spiegazione sforzata od innaturale? Si rammenti quanto spesso si dica dai pii Cristiani, che consultano Dio nel loro interno, per conoscere, non solo come debbano operare, ma eziandio come debbano giudicare di certe cose. Con ciò non vogliono essi certamente affermare, che vedono nel loro cuore Dio, ed in lui tutte le verità; ma piuttosto intendono esaminare, al lume delle verità rivelateci da Dio, ciò, che loro viene detto dagli uomini; e, senza dubbio, possono aggiungere, che in questo modo vengono ammaestrati da Dio stesso. Ma come Iddio ci ammaestra per le verità della Fede, così ci ammaestra per quelle, che sono evidenti all'intel-

(1) Tom. I. De Magistro c. 11.

letto. Nelle une e nelle altre ci dà principii, secondo i quali possiamo con certezza giudicare di molte altre cose.

Più innanzi, nello stesso Trattato, scrive S. Agostino: *Cum vero de iis agitur, quae mente conspicimus, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiori luce veritatis, qua ille, qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur* (1). E questo è l'altro passo, sopra cui si appoggia il Gerdil. Abbiamo già veduto, che S. Agostino non meno, che S. Tommaso riconosce, oltre la verità, che è *sopra* di noi (la verità assoluta), una verità, che è *dentro* di noi. Perciò potremo per la verità, nel cui lume vediamo l' intelligibile, intendere molto bene la verità, che è dentro di noi; cioè il lume dell' intelletto, in cui si contengono i principii. Ma sia pure, che verità significhi qui Iddio; Agostino non direbbe altro, se non che noi conosciamo nel lume, con cui Dio c' illumina *(luce veritatis qua interior homo illustratur)*; e non già che Iddio illumini la nostra mente con manifestare sè stesso, e che quindi il lume, in cui conosciamo tutto, sia l' idea di Dio.

486. Quest' ultimo senso si è voluto trovare altresì nelle seguenti parole: *Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia.* Con questo avrebbe detto Agostino appunto, come il Malebranche, che tutto ciò, che è evidente alla ragione, sia tale in Dio: e vorrebbe dire sia evidente per ciò, che essa ragione conosca Dio. Ma perchè si sono separate queste parole dal contesto, in cui si trovano? Esse sono tolte dalla pre-

(1) De Magis. c. 13.

ghiera, colla quale il Santo comincia i suoi *Soliloquii*. Dopo di aver chiamato Iddio : « Padre della verità , Padre della sapienza, Padre della suprema e vera vita, Padre della beatitudine, del bene, del bello, *Padre del lume intelligibile,* » lo invoca come colui, che è la verità, la vita, la beatitudine stessa; poichè in esso, da esso e per esso tutto il vero è vero, tutto il vivo è vivo, tutto il beato è beato (1). Apertamente S. Agostino svolge qui il pensiero dell' Apostolo, del quale ritiene anche il modo di esprimersi, cioè: Tutto ciò, che esiste, ha la sua origine da Dio, per Dio è stato prodotto, ed in Dio consiste, ossia nella potenza di Dio, che abbraccia il tutto (2). Siccome dunque nelle proposizioni citate niente altro si dice, se non che le creature ricevono da Dio la vita e la beatitudine; così non viene affermato altro, riguardo al vero ed all' intelligibile, se non che Dio è l' ultimo fondamento di ogni verità, e la causa, perchè questa ci è intelligibile, ci riluce. Noi abbiamo spiegata l' espressione : *in quo,* la quale pare favorevole ai nostri avversarii, secondo la solita interpretazione delle parole dell' Apostolo, per la potenza di Dio, che tutto abbraccia. Si potrebbe nondimeno anche dire, che tutto quello che è, è in Dio, in quanto l' essenza di Dio contiene emi-

(1) Te invoco Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia. Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt, quae sapiunt omnia. Deus vera et summa vita, in quo et a quo et per quem vivunt, quae vere summeque vivunt omnia. Deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt, omnia. Deus bonum et pulcrum, in quo et a quo et per quem bona et pulcra sunt omnia. Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia. *Solil. lib.* 1. c. 1.

(2) Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. *Rom.* 11, 36.

nentemente tutto ciò, che esiste. Ma così inteso il passo di S. Agostino non esprimerebbe altro, che ogni lume ed ogni vita, esistente fuori di Dio, ha il suo prototipo in Dio, luce e vita assoluta. Da questo si dedurebbe con ogni diritto, che a chiunque vede Iddio risplenda ogni verità; ma non certamente che a colui solo, che vede Iddio, risplenda alcuna verità. Per altro la spiegazione più naturale è quella, che di sopra abbiamo data, e secondo essa, dice S. Agostino qui con poche parole lo stesso, che più innanzi nella medesima Opera avea spiegato più diffusamente, cioè: Siccome il Sole non risplende solamente esso, ma fa che sia visibile tutto quello, che è visibile; così Iddio non solo è sopra ogni cosa intelligibile, ma egli fa ancora, che sia conoscibile tutto quello, che conosciamo (1).

187. Tuttavolta il Gerdil ci oppone alcuni luoghi, nei quali vuole, che S. Agostino dica recisamente, conoscere noi Dio, senza l' intervento delle creature: *nulla interposita creatura*. Se S. Agostino avesse davvero detto così, sarebbe stato bene inutile il raccogliere tante altre sue testimonianze. Ma vediamo di che si tratti in quei passi, e *quale* sia l' intervento delle creature, che in essi viene escluso. Conchiude il S. Dot-

(1) Sentiamo sopra ciò S. Tommaso: Id quod facit in nobis intelligibilia actu (cioè secondo l'espressione di S Agostino: quo nobis intelligibilia lucent) per modum luminis participati (come la luce diffusa per l' atmosfera) est aliquid animae...... illud vero, quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum separatum, quod est Deus. Unde Augustinus dicit (Soliloq. lib. 1. c. 5.): Promittit ratio se demonstraturam Deum meae menti, ut oculis sol demonstratur: nam mentis quasi oculi sunt sensus animae Disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa, quae sole illustrantur, ut videri possint. Deus autem est ipse, qui illustrat. *De spirit. creat. a.* 10.

tore il suo Trattato *De Vera Religione* con ammonirci di fare *oggetto del nostro culto* Iddio stesso, e niente del creato. Adunque, dopo avere parlato delle altre creature, rammenta anche gli angeli; e, come ragione, perchè anche l' infimo degli uomini abbia da venerare non già gli angeli, ma quello, cui il supremo degli angeli venera, adduce l'osservazione che l'uomo, come l' angelo, riceve la sapienza e la conoscenza della verità da Dio solo, che è la sapienza e la verità incommutabile (1). Avendo poi svolto questo pensiero, e dichiarato, come gli angeli buoni c' invitano a venerare insieme con essi Dio, e non già essi medesimi, i cattivi angeli al contrario seducono gli uomini ad esibire ad essi il loro culto, conchiude: *Religet ergo nos religio uni omnipotenti Deo: quia inter mentem nostram, qua illum intelligimus patrem et veritatem, idest lucem interiorem, per quam illum intelligimus, nulla interposita creatura est* (2). Null' altro dunque insegna qui S. Agostino, se non che Dio solo, e non la creatura, deve essere oggetto del culto religioso, perchè la mente nostra riceve, non da qualsiasi creatura, ma da Dio medesimo la luce, per la quale lo conosce. Della maniera, in cui per questa luce conosciamo Iddio, se immediatamente, o per mezzo delle creature, come spessissime volte dice S. Agostino coll' Apostolo, di questo non si parla nè punto nè poco in questo passo.

Lo stesso vale di un altro luogo, a cui il Gerdil ri-

(1) Quod ergo colet summus Angelus, id colendum est etiam ab homine ultimo, quia ipsa hominis natura id non colendo facta est ultima. Non enim aliunde sapiens Angelus, aliunde homo, aliunde ille verax, aliunde homo; sed ab una incommutabili sapientia et veritate. *T. I. De vera relig. c. ult. n* 110.

(2) Ibid. n. 113.

corre. In esso ancora si trova bensì la frase: *nulla interposita creatura;* ma non per affermare, manifestarsi Iddio a noi per sè stesso e non per le creature, ma sì per insegnare, compartire egli per sè stesso, e non per mezzo di qualsiasi creatura, all' anima la facoltà di conoscere. Agostino, trattando la questione, come l'uomo sia creato ad immagine di Dio, scrive così: *Multis modis dici possunt res similes Deo: aliae secundum virtutem et sapientiam factae, quia in ipso est virtus et sapientia non facta: aliae in quantum solum vivunt, quia ille summe et primitus vivit: aliae in quantum sunt, quia ille summe et primitus est. Et ideo quae tantummodo sunt, nec tamen vivunt aut sapiunt, non perfecte, sed exigue sunt ad similitudinem eius...... Omnia vero quae vivunt et non sapiunt, paulo amplius participant similitudinem..... Iam porro quae sapiunt ita sunt illi similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius* (1). Da questo inferisce Agostino ciò, che dal Gerdil viene a noi opposto, cioè: *quare cum homo possit particeps esse sapientiae secundum interiorem hominem, secundum ipsum ita est ad imaginem Dei, ut nulla interposita creatura formetur, et ideo nihil sit Deo coniunctius.* Per l' uomo interiore, si deve intendere l' anima, in quanto dotata d' intelletto; e quindi principalmente secondo questo all' uomo è compartita quella similitudine con Dio. Ma quale è il vero senso di quelle parole, colle quali il santo Dottore dinota questa similitudine? Si osservi, che egli adopera qui un argomento in piena forma. La maggiore era: *quae sapiunt, ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit pro-*

(1) Quaest. 83. q. 51.

pinquius. La minore è contenuta nelle parole: *quare cum homo possit particeps esse sapientiae secundum interiorem hominem;* la conchiusione è contenuta in quelle che seguono. Queste dunque non possono dire altro, se non quello, che è contenuto nella maggiore; cioè, essere l'uomo, per la sua natura ragionevole, simile a Dio in maniera, che niente di creato sia a lui e più vicino e più affine. Quindi è chiaro, che quella unione di Dio col nostro spirito, la quale il Gerdil trova espressa in quelle parole, e la quale sarebbe una unione, in cui Iddio si manifesterebbe all'anima, quale prototipo di tutte le idee, neppure da lontano viene indicata in questo passo.

Tuttavia non cessa ogni oscurità. Che significa la frase: *nulla interposita creatura formatur?* e come può quella essere posta invece di *similitudine proxima est?* Per *forma* S. Agostino non intende già solo la condizione propria a ciascun ente, ossia la sua essenza, o l'idea, che lo rappresenta; ma altresì ogni tipo ed ogni ideale, secondo il quale si crea. Di quì egli chiama il Verbo eterno *forma quaedam, forma non formata, sed forma omnium formatorum* (1). Perchè dunque questo prototipo, ossia il Verbo eterno, in senso speciale, è lume e sapienza, quelle creature, che, come intellettuali, sono capaci della sapienza, hanno maggiore similitudine con lui, che non tutte le altre; di maniera che esse sono *prossime* a lui, e nessun'altra creatura è posta tra esse ed il Creatore. Questo nondimeno non impedisce, che qui venga pure affermata una congiunzione immediata della mente

(1) Sermo 117. alias De Verbis Domini Ser., 38. Conf. de libero arbitrio l. 3. c. 16. n. 44. et cap. 17. per tot.

con Dio, come Agostino asserisce poco dopo colle espresse parole: *Spiritus ad imaginem Dei nullo dubitante factus accipitur, in quo est intelligentia veritatis; haeret enim veritati nulla interposita creatura.* Ma questa congiunzione non è altra, se non quella, colla quale Iddio compartisce all'uomo la facoltà di conoscere; e così questo passo è coerente a quello, che di sopra abbiamo esaminato. L'uomo, non meno che gli angeli, riceve i doni, che lo rendono capace della sapienza, non già da qualche ente creato a lui superiore, ma da Dio medesimo; e perciò esso uomo, come gli angeli, è una immagine della increata sapienza. Lo stesso leggiamo presso S. Tommaso: *Si homo participaret lumen intelligibile ab angelo, sequeretur, quod homo secundum mentem non esset ad imaginem ipsius Dei, sed ad imaginem angelorum, contra id quod dicitur* (Gen. I, 26.): *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; idest ad communem Trinitatis imaginem, non ad imaginem angelorum. Unde dicimus quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, secundum quod discernimus verum a falso, et bonum a malo, et de hoc dicitur* (Psal. IV, 6): *Multi dicunt quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui Domine* (1).

488. Che poi S. Tommaso in queste parole abbia espresso pienamente il pensiero di S. Agostino, possiamo dedurlo anche da un altro luogo di quest'ultimo. Domanda egli perchè il Salmista si diriga, colla preghiera di concedergli l'intelligenza, a Dio medesimo, quando pure si legge nelle sante Scritture, che

(1) De spirit. creat. art. 10.

anche gli angeli largiscono agli uomini un cosiffatto benefizio; e risponde: *Deus per se ipsum, quia lux est, illuminat pias mentes, ut ea, quae divina dicuntur vel ostenduntur, intelligant. Sed si ad hoc ministro utitur angelo, potest quidem aliquid agere angelus in mente hominis, ut capiat lucem Dei, et per hanc intelligat; sed ita dicitur intellectum dare homini, et quasi, ut ita dicam, intellectuare hominem, quemadmodum quisquam dicitur lucem dare domui vel illuminare domum, cui fenestram facit; cum eam non sua luce penetret et illustret, sed tantummodo aditum quo penetretur et illustretur, aperiat* (1). Non è dunque qui chiarissimo il senso, in che dice Agostino, ricevere lo spirito nostro, senza l' intervento di alcuna creatura, da Dio stesso il lume dell' intelligenza, e con ciò la forma, che gli è propria, come essere intellettuale? E non si è forse con ciò anche chiarito, quale sia la congiunzione, che per questo lo stesso spirito ha colla eterna verità? Come il Sole produce in uno spazio la luce, per la quale i corpi diventano visibili, così produce Iddio, ossia l' eterna verità, nella nostra anima, il lume dell'intelletto, nel quale le diventano conoscibili le verità intelligibili. Di più S. Agostino espressamente aggiunge: *Eam sic illuminat de se ipso* (2), *ut non solum illa, quae a veritate monstrantur, sed ipsam quoque proficiendo perspiciat veritatem* (3). L' illustrazione dunque non consiste per

(1) In psal. 118. Serm. 18.

(2) Non sarà d' uopo di osservare, che *illuminat de se ipso* sia qui lo stesso, che *illuminat per se ipse:* Agostino ciò aggiunge, perchè immediatamente prima avea parlato dell' *operatio angelica*, che dispone l' anima a ricevere la luce, che Dio solo le infonde.

(3) Ibid.

verun modo nel manifestare, che Iddio farebbe prima se stesso all' anima, per così abilitarla a conoscere altri veri; ma al contrario l'anima conosce prima questi veri, e soltanto di poi conosce Dio, la verità assoluta. Ed ecco una novella prova, che conoscere nell' eterna Verità significhi presso Agostino conoscere ciò, che dall' eterna Verità viene reso conoscibile e quasi illuminato, senza che prima si conosca l' eterna Verità stessa.

489. Per conchiudere, rivolgiamo ancora uno sguardo sopra tutto ciò, che abbiamo detto intorno alla dottrina dei SS. Padri in questo soggetto. In primo luogo, si era detto, che i Padri insegnavano una conoscenza *innata* di Dio. Ora presso il solo Arnobio noi abbiam trovato qualche espressione, che, in senso proprio e vero, significa una conoscenza innata, dicendo egli venire l' uomo in questo mondo colla idea di Dio. Ma pure esso mitiga la sua affermazione coll' avverbio *quasi;* e così non dice altro, se non quello, che insegnano Tertulliano, Clemente Alessandrino, S. Giustino e parecchi altri Padri; cioè, essere la conoscenza del Creatore facilissima all' uomo, esplicarsi essa spontaneamente, e come da sè stessa; anzi traforarsi in certe guisa negli animi di coloro, che non la vorrebbero. Di poi, abbiamo osservato, che la conoscenza di Dio se pure fosse veramente ingenita, potrebbe chiamarsi immediata, bensì quanto alla sua origine, ma non già quanto alla sua qualità. In fatti benchè data colla esistenza, essa tuttavia potrebbe essere un' apprensione di Dio per mezzo di concetti analoghi, ossia di concetti, il di cui proprio e prossimo oggetto fosse qualche cosa creata; e quindi sa-

rebbe una maniera di conoscere del tutto diversa dalla intuizione intellettuale. Inoltre, tutti quegli scrittori ecclesiastici, ed i più di loro in quegli stessi passi, che si allegano, insegnano, ricevere noi la conoscenza di Dio, la quale essi chiamano *impiantata,* dalla natura stessa in noi radicata, od anche se si vuole, innata, per mezzo della contemplazione delle opere, e specialmente della provvidenza di Dio. Se poi rappresentano Iddio come autore della conoscenza, che abbiamo di lui, e perciò lo chiamano *la luce, che illumina;* non per questo tuttavia affermano, che esso, in questa illuminazione, faccia se stesso obbietto immediato della nostra conoscenza; ma attribuiscono soltanto, come fanno gli Scolastici, alla operazione di lui, che il nostro intelletto lo conosca per mezzo della manifestazione, che fa di sè e nella creazione ed in noi medesimi. Abbiamo infine trovato, mancare al tutto di fondamento l'asserzione, avere Clemente ed il suo discepolo Origene insegnata la così detta *Fede intellettuale,* la quale apprenda Dio per una specie di sentimento od istinto spirituale. Comunque questi pensatori cristiani si siano per diversi riguardi avvicinati a Platone, giovandosi in varie maniere delle specolazioni di lui; tuttavia, nella questione sul metodo e sugl' inizii della scienza, si mostrano piuttosto seguaci della filosofia aristotelica. Ma non solamente questi: anche Tertulliano, Basilio, Gregorio di Nissa, Gregorio Nazianzeno e Giovanni Damasceno, tutti Padri, che sono citati contro di noi, si dichiararono con somma precisione e diffusamente per la tanto impugnata dottrina degli Scolastici; per la dottrina cioè, che l'anima umana perviene alle rappresentazioni in-

tellettuali, soltanto per mezzo delle rappresentazioni sensibili; e che quindi, finchè è unita al corpo, non può apprendere le cose spirituali e divine, se non sotto il velo di concetti derivati dalle cose sensibili.

Quanto poi a S. Agostino peculiarmente, non vogliamo già negare, parecchie delle sue asserzioni potere leggermente prendersi nel senso del Malebranche, massime da chi fosse adusato a vedere le cose a quella maniera. Ma dato pure, che, dopo maturo esame, il vero senso delle sue parole rimanesse oscuro, non dovrebbero elleno piuttosto spiegarsi, secondo la dottrina tanto chiara, tanto precisa e tanto uniforme di tutti gli altri Padri? In diverso modo, che altro ci resterebbe se non abbandonarlo, come affatto singolare in questa sua opinione? Ma di ciò non vi è motivo; giacchè Agostino spiega sè stesso; e sebbene spesso rivolga pensieri, che difficilmente s' incontrano in altri Padri, ha nondimeno saputo metterli in perfetta armonia colla dottrina comune. Esso non solo insegna spesso, che i sapienti fra i Gentili conoscevano Dio non per altra via, che per le creature, e ci descrive quella via, per cui l' intelletto, dalle cose corporali, si solleva alle cose spirituali, e da queste alla immutabile essenza di Dio; ma anche, dove dalla conoscenza del necessario ed eterno, che troviamo in noi, deduce l' esistenza di Dio, verità assoluta, egli dichiara con somma precisione, che, eziandio in questa via, l' invisibile di Dio diviene conoscibile e visibile per le cose create. Esso stesso, e non già S. Tommaso pel primo, ci fa conoscere colla similitudine della luce e del Sole, in che senso noi vediamo tutto nella verità immutabile ed eterna. Questa rassomiglia al Sole,

l' intelletto all' occhio, ed i diversi veri, cioè i principii, sopra cui riposa il nostro sapere, rassomigliano ai corpi visibili; e siccome l' occhio debole dal vedere questi corpi nel lume del Sole, non è anche capace di riguardare lo stesso Sole; così, e molto meno, l' intelletto umano dal conoscere quei principii nella luce, che si diffonde dalla eterna verità, non è capace di sollevare lo sguardo alla immutabile essenza di Dio. Ma quegli stessi intelligibili, che non sono Dio, anzi da Dio sono lontani come la terra dal cielo, noi li conosciamo, secondo Agostino, come secondo gli Scolastici, soltanto per mezzo dell' astrazione dalle cose sensibili. Questo e non altro, come abbiamo veduto, insegna Agostino abbastanza chiaramente, appunto in quei passi, nei quali, secondo il Gerdil, avrebbe affermata la intuizione intellettuale in termini esplicitissimi. Lo stesso deve essere il sentimento del Santo Dottore, quando osserva, che noi acquistiamo, a poco a poco per mezzo della esperienza, quei concetti, pei quali pensiamo le cose passeggiere. Ciò che infine rimuove ogni ombra di dubbio si è, che Agostino dichiara, con parole per nulla ambigue, diversificarsi la conoscenza dello spirito beato da quella dell' anima umana in ciò, che quello vede le creature nell' eterno loro prototipo, ossia nel Verbo increato, e l' uomo deve prima sperimentare le cose per mezzo dei sensi, per formarsi di esse, secondo le deboli sue forze, concetti, e per conoscere, riflettendo sopra le loro cause, in qualche maniera, l' eterno loro essere in Dio. Con ciò viene bene affermato, essere la via analitica quella, che ci conduce nel cammino della conoscenza superiore, e che il metodo sintetico, comin-

ciando dalla intuizione dell'assoluto, è, per usare l'espressione del Suarez, piuttosto la Metafisica dei Beati, che non quella degli uomini pellegrinanti sopra la terra (n. 313).

CAPO IV.

IL CONDIZIONATO NON VIENE CONOSCIUTO A PRIORI.

490. Se la filosofia sintetica erra nel voler muovere dall'assoluto, non s'inganna meno nel problema, che intraprende a sciogliere, quando vuole dimostrare *a priori* sì l'origine, e sì la natura del condizionato. Che se, inoltre, a sciogliere questo problema si comincia colla presupposizione, che ogni essere si svolga dall'assoluto per un processo del pensare, si stabilisce, senz'altro, come supremo principio di ogni sapere, una sentenza, la quale dai filosofi cristiani (e non solo da essi) è stata mai sempre giudicata qual fonte di gravissimi errori; e noi abbiamo già avvertito, che è una strana maniera di combattere il presupporre, quale principio, appunto quello, che per vincere dovea dimostrarsi. Il medesimo si può anche osservare intorno a quel problema. Se s'intraprende a dimostrare *a priori* la natura del mondo e la sua origine da Dio, si presuppone che quella origine e questa natura abbiano una necessaria cagione nella essenza di Dio. Ma i filosofi cristiani hanno in ogni tempo insegnato, che Dio è stato determinato a creare, non per alcuno attributo di sua santissima essenza, sì per la libera elezione di sua volontà; e che quindi solo l'essere di Dio è necessario, ma il mondo è contingente così in quanto alla sua esistenza, come in quanto al suo ordinamento.

Ora qui eziandio il Günther si oppone alla dottrina dell' antichità. Vide egli in vero, che la filosofia non può cominciare coll' assoluto; tuttavia opinò, che se essa ha una volta conosciuto dal condizionato l' assoluto, può allora e deve comprendere quello da questo, non solo come possibile, ma ancora come necessario. Egli quindi concede, che la creazione non era necessaria nel senso, che Dio ne avesse avuto uopo per la sua propria attuazione (sono parole espresse del Günther (1)); ma insieme asserisce, che Dio dovea creare, in quanto la ragione, che ve lo determinò, non è da cercare nella elezione della sua volontà, ma nella costituzione della sua essenza. « Ed asserendo ciò il Günther (così ci dice uno dei suoi discepoli (2)), condiscende ad una esigenza dei suoi avversarii panteistici; che cioè l' ordine del mondo non venga rappresentato come un *problematico,* o, come il Günther stesso si esprime, « affinchè il mondo non esista come l'opera del *caso,* e sia pure che di un pensiero casuale di Dio o dell' assoluto (3). »

Può con ragione recare maraviglia, che costui proprio in questo consenta colla nuova filosofia; mentre anzi tutto il suo sforzo tende, appunto di rincontro a questa filosofia, a difendere la creazione e l' essenziale distinzione tra Dio e le cose finite; ed il suo ardore, contro tutte le dottrine panteistiche, l' ha trascinato fino ad immaginarsi di trovarle anche presso i più grandi Scolastici non meno, che presso i Padri ed i Dottori della Chiesa. Ma questo suo stesso con-

(1) Eurist. ed Herar. l. p. 516.
(2) Dott. Knoodt, *Günther, e Clemens* Vol. 1. p. 191.
(3) Thomas a scrupulis, p. 139.

tegno, riguardo ai venerandi pensatori della cristiana antichità, ci scopre la vera cagione dei suoi compassionevoli erramenti. Egli si separa da loro, perchè si avvisa dovere cercare, pel nuovo combattimento, nuove armi; e pure non gli sarebbe stato bisogno, che di penetrare più addentro appunto in quelle dottrine dell'antichità, da lui abbandonate, per persuadersi, che le concessioni, che fa agli avversarii, le fa a spese del vero, e, lungi dal trovar armi più acconce, rigetta proprio le più taglienti. Noi dovremo dimostrare contro di lui, che l'antichità attribuì con ragione a Dio una vera e propria libertà di elezione, senza la quale Dio non può affatto pensarsi come cagione del mondo; che nè il motivo, pel quale creò, lo astrinse a creare, nè il pensiero, secondo cui creò, lo determinò a creare questo mondo e non un altro. Ora se per questa via viene dimostrato, che il relativo riceve la sua esistenza e natura solamente pel libero atto dell'assoluto, viene con ciò non solo dimostrata l'impossibilità di provarlo *a priori*, ma ancora resta ovviato ad ogni panteistica confusione dell'essere divino col creato.

Vero è, che noi altrove abbiamo già trattata ampiamente la libertà del Creatore (1); ma l'esame delle ragioni, che la scuola del Günther ci oppone, offrirà occasione d'illuminare vieppiù da ogni lato una verità di tanta rilevanza.

(1) Teologia Antica, Vol. 1. Tratt. 4.

I.

Libertà e Necessità in Dio.

491. Il Günther ha espresso il suo pensiero con altrettanta brevità, che precisione nelle seguenti proposizioni.

« Il teista non può accordarsi alla canzone *che la creazione sia da concepirsi, come un atto di divino abbassamento......* Ma per esso può il teista intuonare un altro canto cioè : *Dio non ha potuto non creare.* Sarebbe forse detto con ciò (interrogherà qui la nuova teorica , che difende la libertà di Dio), che Dio ha dovuto creare? Si certamente (le viene risposto); ma non con quella necessità, che forma colla libera attività opposizione nella esistenza creata ; ciò poi si nega, perchè nessuna delle due forme di vita può trasferirsi al principio assoluto, finchè ad ambedue deve essere attribuito il loro valore *proprio* solamente nella esistenza relativa. Ma il costringimento a creare è posto in Dio nell' amore; dunque come necessario od anche libero è questo amore, così anche necessario o libero è l'atto del Creatore (1). »

492. A questo pensiero, che nè la libertà, nè la necessità può di Dio asserirsi in senso proprio , ritorna spesso il Günther nelle sue Opere. Noi dunque c' incontriamo qui di nuovo colla questione, già altrove da noi discussa: se ed in qual senso i concetti, pei quali pensiamo il creato, possono essere trasferiti al Creatore (2). Ora egli è certamente chiaro , che

(1) Eurist. ed Her. p. 517.

(2) Teologia Antica, Vol. I, Tratt. 2, Cap. 4. p. 119. Cf. qui n. 42, 43, 44.

tutto ciò, che è proprio delle creature, in quanto tali, non può in alcun modo asserirsi di Dio, se ciò non fosse in senso metaforico, e quindi improprio. Ma come distinguiamo noi da ciò, che è proprio delle creature in quanto tali, quello, che sebbene si trova in esse, pure in una guisa più nobile deve trovarsi nel Creatore? Si suole rispondere a siffatta questione, solo allora potere un concetto dall'essere creato venire trasferito all'increato, quando esprime una perfezione, la quale è finita nelle creature, come tutto ciò che è in esse; ma può tuttavia essere pensata come infinita. La quale risposta è giusta senza dubbio, purchè tuttavia non si scambi l'infinito con l'indefinito. Noi non possiamo, verbigrazia, apprendere la durata dell'essere divino pel concetto del tempo, perchè si dà bensì un tempo scorrevole senza cessare, ma non può darsi alcun tempo infinito in vero senso. A questa guisa dobbiamo intendere il Günther, quando dice, la diversità di essenza tra Dio e lo spirito creato venire ridotta ad una differenza *quantitativa*, se si determina la qualità dell'essenza di Dio, come libertà infinita. Imperocchè il non fondare la vera infinità alcuna essenziale differenza, lo può tanto meno asserire, in quanto egli stesso in cento luoghi stabilisce la differenza tra l'essere creato ed il divino per questo, che quello, quale condizionato, limitato, e quindi *finito*, contrappone a questo quale incondizionato, illimitato, e quindi *infinito*. Egli dunque deve voler dire, non potersi dare alcuna libertà veramente infinita: e come la durazione di Dio non può pensarsi come un tempo infinito, ma deve come eternità; così doversi ancora l'attività di Dio pensare non come li-

bertà infinita, ma come onnipotenza. Quindi dice altrove, Dio dover essere detto così onnipotente in senso proprio, come libero in senso improprio (1); e nel luogo sopra addotto prosegue così: « Come mai potrà d'altronde nominarsi *libero* quel principio, il cui atto è *onnipotenza*, sendo che a quel principio soltanto viene attribuito originalmente il predicato di libertà, il quale manifesta il libero suo operare nella libertà di elezione (nell'arbitrio), tra la fedeltà e l'infedeltà contro la sua scienza come coscienza? » D'accordo con ciò dichiara anche lo Knoodt, che « tanto l'assoluta libertà, quanto l'assoluta necessità in fondo sono soltanto *contradictiones in adiecto*, e che inoltre ambedue mutuamente si distruggono in una medesima divinità. »

Che se gli si risponde, anche il Günther e lui medesimo « trasferire a Dio le *categorie* acquistate dal campo dello spirito creato; » egli replica così: « altra cosa è il trasferimento delle qualità specifiche dei singoli fattori dell'universo, come sono la libertà e la necessità, ed altra cosa il trasferimento di categorie, come la sostanzialità, la causalità ecc. (2). » Dunque le categorie possono trasferirsi; non tutte almeno: ad esempio, non quella del tempo e dello spazio, nè anco soltanto le categorie; giacchè altrimenti non potremmo più nominare Dio vita assoluta, beatitudine assoluta, sapienza assoluta ecc. Pertanto anche lo Knoodt non avrà voluto dirlo. Quello, che gli è a cuore si è, che, sebbene qualche altra cosa, non certamente le qualità specifiche della natura e dello spi-

(1) L'ultima Simbol. p. 193.
(2) Günther e Clemens, Vol. I, p. 190.

rito, sia lecito trasferire a Dio; ed in ciò nessuno gli si opporrà. Pure dobbiamo qui aggiungere una osservazione. Si considera come qualità specifica nelle piante la vegetazione, negli animali la sensibilità, nell'uomo la ragione unita con la sensibilità. Chi sarebbe così stolto da ammettere queste forme in Dio? Ma se invece della vita vegetativa, apprendiamo la vita in sè; invece della percezione sensibile, la percezione in generale; invece dell'essere sensibile ragionevole, la ragione in sè stessa, quale facoltà conoscitiva, non acquistiamo forse allora concetti, pei quali ci è lecito pensare l'assoluto? E così siamo condotti al principio, secondo il quale l'antica scuola decise, con S. Tommaso (1), quali concetti possano trasferirsi a Dio.

493. S'intende di per sè, che non possono essere trasferiti a Dio tutti quei concetti, pei quali noi apprendiamo soltanto difetti ed imperfezioni delle creature; ma nè anche possono essere tutti quelli, che hanno per oggetto una perfezione. Perocchè ogni realità e perfezione, che asseriamo delle creature, può trovarsi in esse, che sono limitate quanto alla loro essenza, solo di una maniera imperfetta. Adunque non quei concetti, che rappresentano alcun che di reale, ma insieme la maniera imperfetta, onde esiste nelle creature, ma solo quelli, che rappresentano una perfezione nella sua purità, cioè senza la limitazione, che essa ha necessariamente in ogni cosa creata, possono essere trasferiti a Dio; perchè cioè solo essi possono essere pensati come assoluti ed infiniti. Sono quindi esclusi tutti quei concetti, che presuppongono un essere posto nello spazio o nel tempo; e però importano muta-

(1) Summa p. 1. q. 13. a. 3—6.

zione, o certo la possibilità di questa, la divisibilità, la estensione ecc., Ma quei concetti, che non involgendo nulla di tutto ciò, esprimono semplicemente una perfezione, come i concetti dell'essere, del vivere, del conoscere ecc. sono veramente, in quanto vengono adoperati per Dio e per le creature, analoghi; questo tuttavia non vieta che l'espresso per essi convenga a Dio in verissimo e proprissimo senso. Essi sono concetti analoghi, perchè Dio non è posto, come una specie di essere, di vita ecc., sotto un genere colle creature; ma è superiore ad ogni genere. Ciò poi avviene, perchè in Dio quelle perfezioni sono senza alcuna limitazione; e le creature appunto per la limitazione ricevono quell' essere loro proprio, che le divide in generi ed in ispecie. Se quindi queste perfezioni sono veramente in Dio in altra guisa, che nelle creature, e questa guisa consiste nell' essere esse in lui senza limitazione, ne segue, che esse vengono asserite di Dio in principale e propriissimo senso. Di fatti che mai si significa col dire: *Dio è l'essere, la vita senza limitazione,* se non *egli è nient' altro, che essere; nient' altro, che vita* (n. 42)? E perciò è vero ciò, che i Teologi, appoggiati alla Scrittura, sogliono dire; che cioè l'essere delle creature è un vero essere; ma tuttavia, di rincontro al divino, è solo come un'ombra, che appena merita il nome di essere. *Tutti i popoli sono avanti di lui, come se non fossero* (Is. XL, 17).

494. Ma non è forse questo appunto quello, che insegna anche il Günther della libertà di Dio? Poichè, dopo aver detto altrove, che *libertà è necessità vengono conosciute soltanto, come modi di esistere dei*

membri della opposizione creata (1) *ed in opposizione tra loro, e quindi i concetti d' ambedue, se vengono elevati sopra questa opposizione, perdono la loro propria significazione,* continua tosto così: « O forse non dovrebbe per contrario asserirsi la propria significazione della libertà solo di Dio, e l' impropria soltanto dello spirito, appunto perchè Dio solamente è *ente per sè,* ed apparisce *per sè?* Per me non mi oppongo; soltanto non si dimentichi in questo caso, che Dio allora merita essere detto egualmente, in proprio senso, *il necessario;* e ciò fino a tanto, che allo spirito libero nel mondo venga a stare accanto una *physis* o natura necessaria, la quale sarebbe parimente da dirsi, solo in senso improprio necessaria. E se finalmente ciò, che è per sè, deve anche apparire per sè, e questo *deve* dà luogo ad inferire, pel pensare soggettivo, il concetto di necessità egualmente, che quel *per sè* il concetto di libertà; voi avrete allora nella Divinità un essere originario così propriamente libero, come propriamente necessario; cioè un essere propriamente con nessuna di queste due qualità, perchè esse possono in lui mutuamente distruggersi (2). »

Ora questa solo apparente conciliazione colla dottrina comune, è fondata sopra di uno scambio di concetti, già più volte notato. Noi possiamo certamente intendere per libertà la semplice indipendenza di un principio da influssi esterni; ed allora altro non si raccoglie da questa costituzione del principio pel suo atto, se non che esso è puramente attivo per sè stesso.

(1) Per questi membri dell' opposizione creata il Günther intende lo spirito e la natura. *Nota del Traduttore.*

(2) Thomas a Scrupulis, p. 220.

Ciò è senza dubbio una perfezione, e veramente tale, che in pieno senso appartiene soltanto a Dio. Giacchè ogni principio creato è soggetto ad influssi esterni, e per ciò, come osserva S. Tommaso, non mai è puramente attivo, ma sempre è anche passivo. Ora per una siffatta indipendenza viene bensì esclusa una coazione fatta dal di fuori; ma non anche l' interiore, la quale nasce dal principio stesso. Quell' atto, pel quale Dio conosce sè stesso e tutto ciò, che è, e può essere; ama la sua santissima essenza e tutto ciò, che le somiglia; quell' atto, dico, è altrettanto libero da influsso esterno, che necessario per la proprietà della sua essenza. Ma se Dio, per questo *dovere* e *per sè*, è « un essere così propriamente libero, come propriamente necessario, » non ne segue per nulla, che egli « sia un essere propriamente con nessuna di queste due qualità. » Necessario è ciò, il cui contrario è impossibile: assolutamente necessario è ciò il cui contrario sotto nessuna ipotesi è possibile. Sendo dunque, che ciò deve dirsi, senza dubbio, dell' essere, del conoscere e dell' amare di Dio, non s' intende come non gli convenga, in propriissimo senso, il predicato della necessità. Ma la libertà, che egli possiede dall' essere attivo per sè, esclude ogni passivita di esterno influsso; e conciossiachè questa egualmente, sotto nessuna supposizione, possa pensarsi come limitata, dovrà anch' essa essere parimenti così propria, come assoluta. Ma molto meno si comprende, come questa necessità e libertà debbano mutuamente distruggersi. Perchè Dio tutto ciò, che egli è, è per sè, per questo è impossibile, che una qualche cosa, che è in lui, non sia in lui; e questa è la sua ne-

cessità. Che se per questa ragione appunto niente di potenziale può darsi in lui, e quindi nessun cambiamento, che nasca da lui medesimo, deve molto più essere escluso ogni esterno influsso; e questa è la libertà, che egli ha dall' essere attivo per sè. Tra questa libertà e quella necessità adunque non esiste alcuna opposizione, onde possano mutuamente distruggersi; ma solo vi si scontra quella distinzione, nella quale viene da noi pensata l' unica ed indivisa essenza divina per moltiplici concetti. Ora se i diversi attributi di Dio si distruggessero a vicenda dall' essere essi con la esenza divina, e quindi anco tra loro, una medesima cosa, varrebbe ciò di tutte le altre perfezioni niente meno, che della necessità e libertà; e quindi noi non potremmo più attribuire a Dio la sapienza, la bontà, la giustizia ecc. in senso proprio.

495. Ma non si dà poi nessuna libertà, la quale sia opposta alla necessità? Per fermo si dà; e l'equivoco del Günther consiste appunto nel cominciare a parlare di questa seconda maniera di libertà, e poi, senza fare alcuna distinzione, passare alla prima. Qual è dunque la libertà, di cui qui si parla? Se la consideriamo nella sua radice, cioè nella essenza del principio attivo, essa è, secondo la spiegazione propria del Günther, una tale costituzione del principio, in cui virtù questo sperimenta nel suo atto la *libertà di elezione:* conseguentemente non viene determinato ad uno, nè per influssi dal di fuori, nè per interna necessità; ma può, per la forza di sua volontà, determinarsi egualmente all' uno ed all' altro. Ma che cosa è la necessità interna, considerata parimente nella essenza del principio? Essa è una tale costituzione

*

del principio stesso, in virtù della quale l' operare non è posto in potere della sua forza appetitiva; talmente che esso deve operare, e non può altrimenti da quello, che opera. In quanto il principio è attivo per sè stesso, può anche qui aver luogo una propria determinazione, e quindi una libertà non solo da coazione, sì eziandio da ogni influsso esterno; ma non per questo sarà ancora libertà di arbitrio. Imperocchè sebbene il principio stesso si determina all' atto; non è tuttavia possibile, per la costituzione di sua natura, che esso si determini a non essere attivo, o ad essere d' altra guisa. La libertà adunque, che è *libertà di elezione*, esclude certamente ogni coazione, ancorchè questa proceda dal di dentro. Ora se per questo la libertà di elezione e la coazione non possono essere asserite del medesimo principio per rispetto allo stesso atto, ciò non impedisce, che un medesimo principio abbia sì un atto libero, e sì un atto necessario. E ciò è quello, che la scienza cattolica in tutti i tempi ha asserito di Dio. Quell' interno atto del conoscere e del volere, per cui procedono in Dio il Verbo Eterno e lo Spirito d' Amore, è un atto necessario; perchè il motivo, che lo determina, è posto nella essenza di Dio; ma l' atto, pel quale Dio crea fuori di sè, è un atto libero, perchè egli vi viene determinato per l' elezione di sua volontà. Libero da costringimento, fattogli da qualsiasi esterno influsso, è Dio in tutti e singoli i suoi atti; ma libero da una necessità, che nasca dalla sua stessa essenza, è soltanto nel suo operare *ad extra*. Questo adunque è appunto il contrario di ciò, che diceva il Günther: *Come necessario od anche libero è questo amore* (di Dio a sè stesso), *così*

necessario o libero è anche l' atto del Creatore. Di qui si è poi espresso sì duramente contro quella distinzione.

496. Ma si potrebbe a suo favore obbiettare contro di noi, che, a questa guisa, non viene attribuito ad ogni operare divino eguale perfezione; ed appunto all' operare *ad extra* è attribuita una perfezione, della quale è destituta la vita interiore della Divinità. Ma la cosa non è così. Sì la necessità dell' operare interno, che la libertà dell' esterno, come tutte le perfezioni dell' essere ed operare divino, hanno nella sua essenza il loro fondamento non meno, che la loro misura: cioè sono infinite, come questa; ma secondo che è diverso l' oggetto dell' atto, deve altresì essere diversa la relazione del principio attivo a quello, appunto perchè sia perfetto. Si osservi adunque, che non sempre è una perfezione il potere scegliere, e quindi neppure è sempre una imperfezione l' essere necessitato. *Ma in questo è posta la perfezione dell' operare divino, che esso sia libero, dove la libertà deve considerarsi come un pregio; e necessario, dove è pregio la necessità.* Ed appunto perciò, sebbene non *per questo solamente,* la libertà e la necessità divina sono diverse dalle create, senza per questo cessare di essere propria libertà e propria necessità.

Giacchè in che consiste la necessità della natura? In prima, nel servire che fa, in tutte le sue opere, nelle grandi e nelle piccole, ad uno scopo, che l' è stabilito. Questa legge in essa fa poi inoltre, che tutti e singoli gli esseri, ciascuno nel suo grado, tendano ad una perfezione loro propria; e perciò anche rispondono o resistono agl' influssi, che patiscono dal di fuori,

secondo che questi sono loro salutari o nocivi. Ma siffatta necessità, senza cui la natura non sarebbe che caso, va unita con grande imperfezione. Gli esseri irragionevoli non conoscono lo scopo, a cui servono; e perciò non possono nè nobilitare la loro tendenza al medesimo amandolo, nè essere beati asseguendolo. Parimenti questa mancanza di una più alta conoscenza li rende anche inabili a determinarsi nelle loro singole azioni altrimenti, che per l' istinto interno, e per le condizioni esterne. E sebbene, guidati per l' istinto, fuggano il nocivo e cerchino l' utile, mancano tuttavia anche qui, non solo della nobiltà, che viene dalla moralità, ma sono inoltre legati in tutto il loro operare alla stessa uniformità, con cui la natura produce universalmente le sue opere. Essi non possono nè inventare, nè eseguire.

L' uomo è conscio di sè stesso e dello scopo, a cui con tutto il creato deve servire; perciò può tendervi con amore, ed essere beato nell' assecuzione di quello. Egli veramente non può nè sottrarsi alle influenze del di fuori, nè estinguere lo stimolo in lui moventesi; ma può seguirle e può loro resistere, per dirizzare ogni suo atto allo scopo, cui deve amare, ed esserne quindi nobilitato Niuna legge della natura e nessuno istinto lo lega alla uniformità nel suo operare. Per vie diversissime e per isvariate opere può tendere ad unico segno, ed un largo campo gli è aperto, sopra cui, inventando ed eseguendo, può imitare l' autore della natura, il suo Creatore. Ma, come nella natura, colla necessità di operare conforme al suo scopo, è accoppiata l' inconsapevolezza, così nell' uomo colla libertà di scegliere, che nasce dalla co-

scienza , è congiunta la libertà di scegliere malamente. Ora, è contenuto forse nello stesso concetto di libera elezione questa possibilità di scegliere malamente, o la inconsapevolezza in quello della necessità interna? Non già; ma la natura è mancante di coscienza, perchè in essa l' interna necessità non è unita colla ragionevolezza; e nell' uomo la possibilità di scegliere malamente ha luogo, perchè la libertà di elezione non è unita colla sapienza e colla santità. Ma ciò non è per sè così; e la ragionevolezza non esclude l'interna necessità, come la santità non esclude la libertà di elezione.

O non deve piuttosto, dove risplende piena luce di conoscenza, nascere, dalla chiara intuizione del bene supremo, un immutabile amore di quello? E mentre questo amore rende impossibile la scelta del male, appunto quella piena conoscenza non renderà la volontà tanto più atta ad un libero fare il moltiplice bene? Ciò vale già dello spirito creato, che è giunto alla perfezione. Ma se parliamo di Dio, sendo egli la ragione stessa e la stessa santità, deve in lui la necessità, con cui si conosce e si ama, essere una necessità assoluta; e mentre questa santità rende in lui del pari assolutamente impossibile la scelta del male, deve nondimeno la ricchezza della sua sapienza, e la pienezza della sua potenza renderlo atto ad innumerevoli produzioni del bene.

Pertanto è senza alcun fondamento l' obbiezione del Günther, che, attribuendo a Dio la libertà e la necessità in senso proprio, si trasferiscano a lui forme vitali, proprie dell'essere creato. È una perfezione della natura il non potere mancare al suo scopo; ma que-

sta necessità è in lei dipendente, come la sua stessa esistenza, dalla volontà di Dio; ed essa è inoltre soggetta alla legge di questa volontà senza conoscerla. Ora è forse questa necessità, dipendente ed inconsapevole, quella, che asseriamo di Dio? O la necessità cessa forse di essere tale, quando è incondizionata e consapevole? Egli è un pregio dell' uomo il poter volere con conoscenza il suo scopo, e poter tendere a libere produzioni; ma perchè in lui questo pregio è unito colla mancanza della santità, la libertà di elezione, come nella natura la necessità, si estende in lui anche là, ove cessa di essere perfezione; e però l' uomo può mancare al suo scopo. Pertanto trasferiamo noi forse a Dio le forme vitali delle creature, quando pensiamo in lui una necessità di volere sè stesso, fine supremo, insieme colla potenza a liberamente creare e formare, ed una libertà di elezione insieme colla impossibilità di scegliere malamente? Ma v' ha ancora dippiù: se fosse anche nell' uomo, come negli spiriti beati, una impossibilità di determinarsi contro Dio, sarebbe tuttavia sempre questa una impossibilità condizionata, come pure il suo libero atto sarebbe un atto limitato. Giacchè quella impossibilità viene ai Beati da Dio, che li unisce con sè, e questo libero atto dev' essere così limitato, come la loro sapienza e potenza. Adunque siccome noi nominando Dio vivente, non affermiamo in lui la vita insensibile dei vegetali, nè la vita irragionevole degli animali, nè la vita sensibile ragionevole dell'uomo, nè quella, sebbene puramente intellettuale, dello spirito puro, soggetta a mutazioni; ma affermiamo in lui la vita assoluta, e per questo solo una vita più vera; allo stesso

modo non è la libertà dei reprobi tra male e male, nè la libertà dell'uomo tra il bene ed il male, nè la libertà degli angeli di scegliere questo o quel bene, ma la libertà di scegliere tra ogni bene concepibile, quella che noi trasferiamo a Dio infinito.

497. Quanto poi il Günther la sbagliasse nel voler trovare in questa dottrina l' Antropomorfismo, si può, inoltre, dimostrare dai suoi proprii principii. Imperocchè come intende egli, la libertà di elezione derivare dalla essenza dello spirito umano? « La natura (così egli insegna) è un principio diviso, cioè diramato nelle forze primigenie della recettività e della reattività, il quale, come tale, trapassa nei suoi fenomeni, senza ritornare a sè. Essa non può nè conoscere sè stessa, nè determinarsi. All' influsso sopra di lei risponde un movimento egualmente determinato come reazione, non mai resta una forza primigenia debitrice all'altra di sua cooperazione. Non è così nella sfera dello spirito. Anche nello spirito si dà un dualismo di forze primigenie; ma perchè esso non è diviso in quelle, anzi piuttosto è il sostrato indiviso ed il principio di ambedue, perciò in lui l'attività diviene spontaneità propriamente detta. Adunque, com' esso è in grado di conoscere sè, cioè la sua essenza, in opposizione alla doppia manifestazione della stessa; così può anche determinare sè stesso nel suo atto. Viene in vero la forza spontanea nell'uomo *eccitata* da ciò, che le è presentato ciascuna volta dalla forza recettiva ; ma essa non deve *rispondere* a questa. Deve *esternarsi* la forza attiva , stimolata necessariamente a ciò dalla recettività per l'essere proprio od esterno; ma questa necessaria reazione non è ne-

cessariamente un *rispondere* : può essere anche un *resistere* (1). »

In conseguenza lo spirito certamente non è libero, perchè si dà in lui quel doppio fenomeno, ed egli in ogni azione è anche passivo, ed in ogni passione è anche attivo; ma è libero, perchè trapassa in queste sue apparizioni, senza tuttavia esaurirsi; sì restando sotto le medesime, quale indiviso principio, presso sè stesso. Questa sua immaterialità è la libertà, considerata quale proprietà della essenza. Ma il Günther, senza dubbio, concederà, che nondimeno lo spirito non sarebbe reso atto ad un operare libero, se quella immaterialità non fosse anche in lui la cagione di un più alto conoscere. Giacchè a potere scegliere di corrispondere o resistere alla impressione, deve esso spirito considerare l' influsso e l' influente nella sua relazione a sè stesso, e quindi potersi distinguere da esso, ed, inoltre, a così dire, guadagnarlo da molti lati. Imperocchè, se esso potesse giudicare l' essere esterno e l'impressione, che ne riceve, unicamente secondo questa, dovrebbe rispondervi all' istessa guisa, che gli esseri irragionevoli. Che cosa dunque lo fa libero nella sua *essenza?* La sua immaterialità. E come viene egli per la libertà di sua essenza alla libera elezione nel suo *operare?* Dal perchè la stessa è la radice della coscienza di sè stesso, e della conoscenza ragionevole. Allorchè noi ci rappresentiamo un Principio, il quale non pure oltre alla recettività, possiede la spontaneità, anzi è pura spontaneità; e non solo non si perde nelle manifestazioni di sua essenza, ma pel suo atto non

(1) Proped. Vol. I. pag. 114. Cf. I Capi di Giano pag. 67. coll' annotazione di supplemento.

trapassa per nulla in alcun' apparizione diversa dalla sua essenza; il quale non pure conosce l' essere esterno non unicamente secondo l' impressione che ne riceve, ma senza soffrire una qualsiasi influenza, per sua pura intelligenza, conosce, secondo tutti i suoi rapporti, tutto ciò, che può essere fuori di lui: non dobbiamo noi allora ad un tale Principio, in cui troviamo in più alto grado e senza impedimento e limitazione ciò, che rende libero lo spirito umano, non gli dobbiamo, dico, tanto più attribuire un libero atto, ed attribuirglielo così esteso, come è la potenza e la sapienza?

498. A questa stessa conclusione siamo condotti per le definizioni, che dà il Günther stesso dell'attuale, del necessario e del possibile. Il concetto dell'*attuale,* dice egli, è composto, additando esso si un che di *fatto,* come un *agente,* e quindi esprime un rapporto tra cagione ed effetto. « Ma la cagione (così continua egli) può operare con sicurezza ed uniformità, e può operare in guisa contraria. Ciò adunque, che corrisponde all' attività certa e regolare di un ente, o ciò, che può essere dedotto dalla universalità di essa, è *necessario;* ma ciò, che corrisponde alla incerta, e per questo semplicemente *accidentale* maniera di operare, e che quindi non può dedursi determinatamente, è *possibile.* Ma questo è il *reale–possibile* ed il *reale–necessario,* da cui è da distinguere il *formale–possibile* ed il *formale–necessario.* Formale–possibile è quello, che *può* essere pensato; *formale–necessario* quello, che *deve* essere pensato. » Di qui dunque vuole il Günther farci intendere, « perchè mai alla natura *esterna* viene ascritta metafisicamente la *necessità,* come qualità del suo principio, in opposizione collo *spirito,* a cui, col

nome di sostanza *libera,* viene attribuito insieme il principio della possibilità. Il reale–necessario è quindi, in significato speculativo, la natura come principio, siccome il reale–possibile è lo spirito come causalità. »
Fin qui il Günther (1). Ora perchè mai non ha egli spiegato più oltre questi suoi pensieri, e considerato l'attuale, il necessario, ed il possibile nel loro rapporto a Dio, all'assoluto? Egli si sarebbe forse conciliato colla dottrina dell' antica scuola, intorno alla libertà della volontà divina, ed alla contingenza di ogni creato; e con lei avrebbe sostenuto, contro la scuola recente, che l' esistenza del mondo non può per nulla dedursi dall' atto divino.

499. Pria di tutto non può dirsi di *ogni* attuale, che il suo concetto, come un composto, esprima una relazione di cagione ed effetto. O non deve, appunto perchè ogni cosa prodotta presuppone un agente, darsi un agente, e quindi un attuale, che non è fatto? Delle cose create adunque è vero ciò, che dice il Günther; ma è anche vero di Dio? Se in Dio le *persone* si riferiscono, in un certo senso, come l' agente e l'operato, non può tuttavia pensarsi l'*essenza* divina come una essenza *fatta* per sè, ma solo come una essenza *attuale* per sè; e come ogni essere creato presuppone il divino, quale non creato; così ancora la seconda e la terza delle divine persone presuppongono la prima, come un generante che non è generato, come un mancante affatto di origine. Per l'istessa ragione avrebbe dovuto il Günther considerare non solamente ciò, che *nasce* necessariamente, ma ancora ciò, che *è* ne–

(1) Proped. Vol. 1. p. 63. 64.

cessariamente : egli non avrebbe allora limitato il concetto del reale–necessario a ciò, che corrisponde all' *attività* regolare di un principio. Se finalmente reale–possibile è ciò, che per l'atto di un principio *può* divenire attuale, ma non *deve* divenire; di nuovo il concetto di reale–possibile non autorizza ad apprenderlo soltanto come l' oggetto dell' operare incerto delle creature. Dopo ciò potremo ora noi determinare ancora il formale–necessario ed il formale–possibile. Imperocchè che cosa è, rigorosamente parlando, ciò, che deve essere pensato; ciò, il cui non essere è assolutamente inconcepibile, se non quel reale–necessario, che è necessariamente attuale, ma non è attuato? Noi dicemmo il formale–necessario in senso stretto, per distinguerlo da ciò, che deve essere pensato solo sotto una condizione, e conseguentemente ha soltanto una necessità condizionata; e questo che cosa è, se non il reale–necessario nelle creature, cioè le leggi, secondo cui esse sono ed operano, *se* esse esistono. Che cosa finalmente è ciò, che può, ma non deve essere pensato, cioè il cui essere e non essere è concepibile, se non quello, che può divenire attuale per una qualunque attività, il reale-possibile, secondo tutta la sua estensione? Adunque come in istretto senso il *formale* necessario è l'essere divino, così il *formale*–possibile, in tutta la sua estensione, è l' oggetto della divina onnipotenza.

Ma considerando il Günther il *reale* necessario ed il *reale* possibile nel loro principio, si avvisa dovere assegnare quello alla natura, questo allo spirito. Vediamo adunque a quali spiegazioni giungiamo, se anche qui abbiamo sott' occhio, non solamente il prin-

cipio creato, ma altresì l' increato. Anche in Dio dobbiamo, senza dubbio, pensare un' attività; ed anzi, se seguiamo i dommi della Fede, un' attività, per la quale egli stesso è il generante e il generato, lo spirante e lo spirato. In quanto adunque la sua attività opera solo in lui stesso, essa è altrettanto necessaria, che immutabile; ma essa ha questi pregi dell' operare della natura creata, senza le imperfezioni della stessa: giacchè non è cieca nè violenta, ma è purissimo conoscere e volere.

Laonde Dio, anche quale principio attivo, è un reale necessario. Perchè dunque non dovremmo pensarlo eziandio quale principio del reale possibile, cioè concepire il suo atto, in quanto ha per oggetto ciò che è fuori di lui, come un atto libero?

Come egli possiede nel suo *ad intra* i pregi della natura, senza le sue imperfezioni; così nel suo atto *ad extra* possiede quelli dello spirito, senza i suoi difetti. Imperocchè non è in Dio incerta questa attività così, da potere mancare del suo scopo, nè è casuale, contingente da mancare di un sapiente e santo motivo. Dio può scegliere, come l' uomo, ma non può scegliere, come questi, arbitrariamente. Che poi questo suo operare *ad extra* in tanto è incerto (se così lice parlare), in quanto non è necessario, ed egli può creare e non creare il mondo, dirizzarlo e reggerlo di una varissima guisa, ciò ha il suo fondamento, non nella imperfezione dal principio agente, ma nella costituzione dell' oggetto da farsi, al quale è essenziale il poter essere e non essere. Perocchè siccome il Creatore solo è per sè (ossia è l' attuale non fatto); così è egli ancora solo il necessario, e quindi la divina libertà ha il suo

fondamento nella grandezza del Creatore, e nella piccolezza di tutto il creato.

Ma sebbene nè la natura divina esclude la libertà di elezione, nè la natura creata esige la esistenza, non potrebbe tuttavia essere in Dio una ragione, che lo determini necessariamente a creare? Questa è la questione, che abbiamo ora a trattare.

II.

Contingenza del mondo, quanto alla sua esistenza.

500. Ad opporsi fin da principio recisamente all' errore panteistico, insiste il Günther sul doversi concepire l'essere finito come *non-assoluto,* e quindi come *non-divino.* Il pensiero eterno di Dio, intorno al mondo, è quindi, secondo lui, il pensiero del non-assoluto, e però del *non-Dio.* Di qui egli deduce, che il mondo non solamente non diviene attuale per l'atto vitale, in cui si compie il conoscimento di Dio; ma che l' istesso pensiere del mondo presuppone in Dio il conoscimento di sè stesso, come compiuto. Imperocchè solo dalla cognizione, che ha Dio di sè, assoluto, può pullúlare in lui il pensiero del non-assoluto; perchè l' affermazione precede alla negazione, e non questa a quella (1). Per tutto ciò non si è ancora il Günther posto in contraddizione colla filosofia della cattolica antichità. Ora nondimeno va più oltre. Per allontanare il rimprovero di « separatismo tra Dio ed il mondo (2), » vuole dimostrare, che al pensiero del mondo, come del non-io di Dio, potè rispondere sol-

(1) Proped. Vol. 2. pag. 552. Autore bor. ed austr. pag. 213. Eurist. ed Herac. pag. 508. Convito di Pellegrino pag. 154.

(2) Thom. a Scrupulis, pag. 181.

tanto questo mondo divenuto reale, e quindi non potea esserne creato alcun altro; e vuole inoltre trovare nella relazione, che il pensiero di Dio sul mondo ha alla cognizione di se stesso, una ragione, per cui Dio dovette attuare l' idea del mondo. Che se così fosse, non potrebbe asserirsi nè del Creatore la libertà, nè del mondo la contingenza, nel senso della scuola antica. Diciamo: *nel senso della scuola antica;* giacchè come questa intende per la libertà del Creatore la libertà di elezione, ma non per ciò l' *arbitrio;* così vuole ancora per l' accidentalità o contingenza del mondo escludere la necessità, ma non già asserire, che *sia senza motivo.* Quel senso dunque si è: si dànno veramente nella essenza e negli attributi di Dio dei motivi, da cui la ragione può spiegare l' esistenza e le qualità del mondo, e così comprenderla; ma non già motivi, da cui essa possa determinatamente dedurla, cioè dimostrarla *a priori.*

501. Ma sostiene realmente il Günther la necessità della creazione? « Egli la nega (crede lo Knoodt potere rispondere) all'istesso modo, che nega la libertà della creazione del mondo (1); » e la più prossima prova perciò sarebbe il passo sopraccitato, nel quale esso Günther dice, che la creazione è così necessaria e così libera, come l'amore con cui Dio ama sè stesso. Queste tuttavia e somiglianti spiegazioni non sono fondate in altro, che nell' uso arbitrario delle parole *necessità* e *libertà.*

Se per necessità dobbiamo intendere sempre e solamente quella cieca necessità, che soffre la natura

(1) Clemens e Günther. Vol. 1. pag. 186.

da una legge impostagli, questa la nega il Günther certamente come di ogni operare di Dio, così anche del creare. Ma se prendiamo le parole, non nel senso, che il Günther vuole ottruderci, ma in quello, che esse hanno realmente, è pur troppo vero, che egli asserisce la necessità della creazione in contraddizione, non solamente colla filosofia, ma anche colla Fede della cristiana antichità. Necessario è, come già fu detto, quello, il cui contrario è impossibile. Necessario adunque, in quanto alla esistenza, è ciò, che non può non essere; e necessario, in quanto alla natura, è ciò, che non può essere altrimenti da quello che è. Ora che Dio non ami sè stesso, è così assolutamente impossibile, come che egli non esista; se dunque il creare è così necessario, come questo amore, il non creare è assolutamente impossibile; e quindi l' esistenza del mondo è egualmente necessaria, che l' esistenza di Dio; sia pure che la ragione di questa necessaria esistenza non si trovi nel mondo stesso, ma in Dio. E certamente noi udiremo tosto il Günther asserire, che l' atto della creazione è fondato egualmente nella essenza di Dio, ed è *egualmente inseparabile dalla vita di Dio,* che l' amore, con cui egli abbraccia sè stesso. Vera cosa è, che egli nel luogo soprammenzionato, dice eziandio, che l' atto del Creatore è non solo così necessario, ma ancora così libero, come quell' amore. Ma in qual senso poi è libero questo amore? Esso in tanto è libero, in quanto nasce, non da un cieco istinto, ma dalla conoscenza del suo oggetto e dalla perfezione della volontà divina; tuttavia non nel senso, che Dio possa anche non amarsi. Ora quando noi diciamo, che Dio crea non per necessità, ma con li-

bertà, vogliamo appunto asserire, che egli può anche non creare.

Risponde nondimeno lo Knoodt: ciò nol nega neppure il Günther. Piuttosto insegna espressamente, che se si considera, che Dio non abbisognava del mondo per l'attuazione di sè stesso, ma che anzi questa era la condizione per l'attuazione del mondo, puossi certamente dire, che Dio avrebbe potuto anche non creare (1). Il Günther intende per l'attuazione di Dio quella attività vitale, in cui virtù l'essenza di Dio esiste in una triplice personalità. I suoi difensori veggano come rettificare questa maniera di esprimersi, tolta dalla scuola hegeliana; noi restiamo nella quistione, che ora ci occupa. Mai sempre per l'addietro si è dimostrata la libertà del Creatore e la contingenza del mondo, dacchè Dio basta a sè stesso, e noi vedremo tosto, se questa prova sia valida. Ma tutt'altra cosa è dire: « Dio potea anche non creare, perchè non abbisognava della creatura; » ed altra cosa: « Dio dovea creare; pure si può dire, che potea anche non creare, in quanto non fu determinato a creare per alcun bisogno, ma per suo amore; » giacchè in questo ultimo caso non viene negato, che la creazione fosse necessaria, ma soltanto viene asserito, che essa non era necessaria per questa ragione, cioè pel perfezionamento di Dio. Resterebbe dunqne sempre vero, che a Dio è altrettanto essenziale creare il mondo, che amare sè stesso. E questo non importa forse l'asserire la necessità della creazione?

502. Ma ecco che leggiamo presso il Günther, « essere già a S. Tommaso toccato il rimprovero di non

(1) Günther e Clemens. Vol. 1. p. 191.

avere distinto l' essenziale da quel necessario, che è proprio alla vita della natura » (1). Egli vuol dire: a torto avere S. Tommaso dedotto, dal perchè Dio non viene determinato a creare come la natura ad operare, per un cieco istinto, che egli crei con libertà di elezione. Perocchè potere una cosa essere essenziale, cioè inseparabile dalla essenza, senza essere necessaria al modo della vita della natura (2). Non so quando e da chi sia stato fatto a S. Tommaso questo rimprovero; certo è nondimeno, che in esso viene presupposto, che S. Tommaso abbia dovuto parlare il linguaggio del Günther. Egli è verissimo, che il S. Dottore dice nel luogo da lui citato, il creare non essere a Dio nè necessario nè naturale, nè violento nè innaturale, ma volontario. Però con quale dritto aggiunge egli alle parole *necessario* e *naturale* la spiegazione: *cioè nel senso della vita della natura?* Quando noi adoperiamo la parola *natura*, senza aggiunta, intendiamo per essa ordinariamente il mondo corporeo, e questa maniera di parlare era anche usata talvolta dalla Scolastica. Ma non sarebbe perciò più permesso adoperare la voce *natura* nella sua originaria significazione, ed intendere per quella l'essenza del principio attivo? Se dunque gli Scolastici parlano dell' operare per necessità di natura, non limitano questo concetto a ciò, che da noi si

(1) Proped. Vol. 1. p. 364.

(2) « Perchè sebbene (così ivi continua il Günther) la volontà divina non è costretta dall' esterno nè dall' interno (nel senso dell' istinto della natura), è però un che d' essenziale (inseparabile dalla sostanza-qui-di Dio), ed in vero tanto più se l' atto, pel quale Dio vuole sè, è insieme lo stesso, che quello, pel quale vuole le *altre cose:* sebbene il rapporto di queste altre cose a Dio venisse presentato come quello del contingente al *necessario*, come a *scopo finale*, che, secondo S. Tommaso, è Dio stesso per la creatura. »

chiama *vita della natura;* ma intendono per esso ogni atto, a cui il principio viene determinato per la sua stessa essenza così, che non sia posto in potere di sua volontà l'operare o non operare, o l'operare di altra guisa. Quindi S. Tommaso, dove tratta espressamente la questione (1) se Dio crei per necessità di natura, nomina, senza difficoltà, la generazione del Figliuolo, e nel luogo stesso recato dal Günther, l'amore di Dio verso sè stesso, necessario e naturale (2). Contrapponendo ivi alla generazione del Figliuolo la creazione del mondo, e qui al volere di sè stesso il volere delle cose fuori di lui, intende dire appunto questo: il volere e creare del mondo non essere in Dio un che essenziale, cioè inseparabile dalla sua essenza, come la generazione del Figliuolo ed il volere sè stesso. Sicchè la dottrina del Günther in questo è diversa da quella di S. Tommaso, che il primo esclude dall'atto creativo soltanto quella necessità, che non è concepibile in alcun operare di Dio; ma il secondo esclude anche quella, che deve, senza dubbio, asserirsi dell'interno atto vitale di Dio. Certamente non ignoro, che il Günther in altra occasione dileggia *la sapienza del medio evo,* come quella, che ha attribuita la creazione del mondo alla libertà, la Trinità poi alla necessità della natura di Dio (3); ma i dileggi che valgono?

Che la Scolastica, quando, in conformità alla dot-

(1) De potentia, q. 3. a. 15.

(2) Voluntas sua uno et eodem actu vult se et alia. Sed habitudo eius ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem eius ad alia est secundum convenientiam quandam non quidem necessaria et naturalis, neque violenta et innaturalis, sed voluntaria. *Cont. Gent. lib.* 1. c. 82.

(3) Proped. Vol. 2, p. CLV.

trina della Chiesa, disse necessario il procedere delle persone divine, non abbia inteso altra necessità, che quella, che il Günther chiama necessità della natura, di ciò noi non troviamo presso di lui altra prova, se non l'asserzione sopra esaminata; che cioè la libertà e la necessità sieno forme vitali della creatura, le quali non possono affatto essere asserite di Dio in senso proprio.

503. Quello nondimeno, a cui tutto finalmente si riduce si è, per quali ragioni sostiene il Günther l'asserzione, che il volere creativo di Dio sia così essenziale, od almeno così necessario, come il volere di sè stesso? Egli ne ha tentato in diversi tempi diverse prove, ma, come anche lo Knoodt osserva (1), nelle ultime sue Opere si è attenuto soltanto a quella, che già da principio avea posto in mezzo. « Se Dio è (dice egli) la sua eterna coscienza, non è la creazione del mondo un atto, nel suo divenire conscio, onde egli venga a sè stesso. Bene; ma se l'assoluto bastava a se stesso, che cosa potè muoverlo ad uscire di sè? essendo che la ragione di ciò potea essere soltanto in lui, giacchè fuori di lui niente v'era. Qual è questa ragione in lui? Ora da un Sole all'altro, dall'uno all'altro polo, da tutti i pianeti risuona la risposta: *Amore, ossia vita in altri qual vita dell'uno e trino;* e perciò eziandio *vita per altri,* i quali ancora non *sono*, perchè essi non sono *da Lui* ed *in Lui*, ma *per Lui* quello che *saranno.*

> E dell'Arcangel la corona in terra
> Deposta, e l'inno del suo gaudio suona:

(1) Günther e Clemens. Vol. 1. p. 193.

Amore ha creato, senza avere perciò elevata la sua *vita*, o cresciuta la sua beatitudine. Imperocchè, finchè pensiamo e non *vogliamo* frascheggiare, ci sarà uopo giudicare, che una forza assoluta è anche un' assoluta *felicità*, nell' esercizio e per l' esercizio assoluto della forza (1). »

504. Tutto ciò è ben pensato e meglio detto; ma noi troviamo a dirittura la stessa dottrina presso tutti gli Scolastici, cominciando dal Maestro delle Sentenze (2). Dio ha creato per amore e per amore puro, cioè disinteressato; perchè egli era in sè è per sè stesso, avanti ogni creazione, altrettanto infinitamente beato, che perfetto. Onde avviene dunque, che la Scolastica inferisce di quì, che Dio *ha potuto non creare*, ed il Günther, che *ha dovuto creare*?

Il volere divino non sarebbe nè un volere assoluto, nè un volere santo, se non avesse, sempre ed in ogni cosa, l' essenza di Dio per iscopo finale, e conseguentemente per proprio oggetto. Non sarebbe, diciamo noi, volere *assoluto*, perchè ognuno, che vuole una cosa fuori di sè quale scopo, è dipendente (3); e non sarebbe volere *santo*, perchè la santità è posta propriamente nel volere ogni cosa nell' ordine, che risponde alla natura delle cose stesse. Ora quest' ordine non è altro, che volere il bene sommo sopra ogni cosa, ed ogni altra cosa solo per suo rispetto. L' amore adunque, con cui Dio vuole la sua propria essenza, lo troveremo in tutti e singoli i voleri di Dio: esso non è altro, che la santità di questo volere. Ma come

(1) Proped. Vol. 1. p. 130.
(2) Cf. Teologia antica. Vol. 1. p. 399.
(3) S. Thom. Cont. Gent. l. 1. c. 74.

l' essere e la essenza di Dio è in tutti i suoi attributi, e tuttavia con ragione distinguiamo questi secondo gli effetti, nei quali ci si manifesta la divina essenza; così è ancora in tutti e singoli i voleri di Dio quell' amore di sè stesso, la santità, senza che ciò ne impedisca dal distinguere tra loro le perfezioni, in cui questo amore si manifesta. La santità del volere divino ci si presenta nel suo moltiplice operare come fedeltà, giustizia, misericordia ecc. Ma ciascuna di queste perfezioni ha la sua ultima ragione nell' amore di Dio a sè stesso. Se dunque Dio nella creazione vuole la sua glorificazione, la vuole perchè questa è dovuta alla sua essenza; e se egli vuole la felicità delle creature, la vuole, perchè è consentaneo a questa stessa essenza l' essere, non solamente a sè, ma anche ad altri, ragione dell' essere e del benessere. Questa dunque è la bontà, questo è l' amore, con cui Dio creò ciò che creò (1).

Ritorniamo ora alla nostra questione. Dio creò per pura bontà e per disinteressato amore; ma *dovette* egli per ciò creare? In nessuna guisa; giacchè questa bontà fu in vero la ragione, per cui creò, ma non fu una ragione, che determinollo a creare. Se Dio punisce il peccatore, lo fa perchè è giusto; e se eccita il peccatore a penitenza, lo fa perchè è misericordioso. Ma nè nella giustizia, nè nella misericordia troviamo la ragione, che lo *determina* a punire o ad avere pietà; che altrimenti dovrebbe punire tutti, od avere pietà di tutti i peccatori. Così resta vero ciò, che insegna l' Apostolo: *Egli ha pietà di cui vuole, ed indura* (permette che s' induri) *cui vuole*. E perchè mai si accorda

(1) Ibid. c. 75.

sì l' uno, che l' altro colla sua santità? Perchè altrettanto risponde alla essenza di Dio esercitare giustizia, che esercitare misericordia; ma la santità di Dio consiste nell' amare che fa Dio in ogni suo volere la propria sua essenza. La ragione dunque determinante non la troviamo nè nella giustizia, nè nella misericordia, ma solo nella libertà del volere divino. Ora non dovremmo noi dire il medesimo del creare e non creare? Se egli si determina a creare, vuole, che altri esseri esistano per lui ed a sua glorificazione; così tuttavia, che essi godano della ricchezza di lui, senza crescerne la felicità. Che se si determina a non creare, vuole e, per dir così, afferma a sè stesso di essere infinitamento ricco ed assolutamente indipendente, che basta a sè, e non ha bisogno di nessun altro. Dunque la determinazione a non creare può stare egualmente bene coll' amore, che Dio ha per la sua essenza, che la determinazione a creare. Ed appunto per ciò non è posta in questo amore, ma solo nella libera volontà di Dio la ragione, che lo determina a creare o a non creare.

505. Così la Scolastica (1). Ora ascoltiamo il Günther. Anch' egli ha veduto, che l' ultima ragione a creare non è tanto da cercare nella bontà, che vuole il bene altrui, quanto piuttosto nell' amore di Dio verso la sua essenza. Nondimeno vuole trovare in questo amore una ragione, che sia insieme determinante e costringente. E come ciò? Colla coscienza di sè stesso nasce in Dio necessariamente il pensiero del mondo, come del suo Non–io. « Ma egli, perchè Dio, non può

(1) Suarez. Metaph. Disp. 30. Sect. 16. Cf. Teologia antica. Vol. 1. pag. 288—294.

non amare questo suo pensiero, ovvero per non amarlo, dovrebbe cessare di amare sè stesso (ciò che colla sua vita è intimamente connesso). Ed appunto dal perchè egli così l' ama e non altrimenti, concede a quel pensiero eziandio l' *essere*, trasferendolo in *ente, come e perchè egli stesso è ente* (ente per sè) » (1). Il Günther intende con ciò indicare la ragione determinante ed astringente, giacchè leggiamo nella stessa Opera, da cui abbiamo tolto questo passo: « Dio *deve* trasferire il pensiero (del mondo) nell' essere ed attuarlo, *perchè* esso è intimamente *connesso* e *congenito* con l' essere e col vivere assoluto » (2). Ed altrove anche più espressamente: « Il motivo per quel fatto (l' attuazione del pensiero del mondo, cioè la creazione) è posto nell' organico legame del Non-io formale coll' Io reale; vale a dire coll' attuazione che di sè stesso fà l' assoluto. Le due attuazioni adunque sono ambedue radicate nella *natura* dell' assoluto; ambedue quindi esigono una *necessità interna* (dialettica), solo colla differenza, che l' una (l' attuazione di sè stesso) è la presupposizione dell' altra (della creazione), non l' altra la condizione della prima » (3). Ma nè in questo nè in alcuno degli altri passi, dove il Gün-

(1) Aurore merid. e boreali. p. 140.

(2) Ivi. pag. 215.

(3) *Lydia*. Anno 1852. p. 261. Conf. Anno 1849. p. 241. A. 1851. p. 108. *Tommaso a scrup*. p. 142. Il senso di questo passo del Günther stranamente oscuro non è altro, che questo: Quanto è necessario, che Dio conoscendo sè stesso, conosca il mondo, come suo contrapposto; tanto è necessario, che Dio non solo pensi, ma crei ancora il mondo. Tuttavia non col produrre il mondo egli diventa conscio di sè medesimo, come vuole la filosofia panteistica, anzi la produzione del mondo presuppone la coscienza divina. *Nota del traduttore*.

ther ripete i medesimi pensieri, possiamo riconoscere una prova di ciò, che asserisce. Egli dice veramente e ripete, che Dio, perchè ama sè ed il suo eterno vivere, deve amare anche ciò, che è intimamente connesso con questa vita, sebbene solo come pensiero: ma col dirlo e ripeterlo non è conchiusa la quistione.

506. Noi possiamo per questo pensiero intendere ciò, che è in Dio in virtù del suo conoscere: come tale quello è l'eterna sapienza, e quindi una stessa cosa, in quanto all'essere, colla essenza divina. Esso è quindi anche, come questa, oggetto dell' amore necessario di Dio. Ma noi parliamo qui non tanto del pensiero, quanto del pensato; cioè del mondo ideale ed intelligibile. Ed anche questo sarà oggetto dell' amore necessario di Dio? Per quanto il Günther insista nel doversi concepire il mondo, come la contrapposizione (il Non–io) di Dio, non può tuttavia negare, che per altra parte Dio deve anche essere pensato, come l' archetipo di ogni essere. Non potrebbe darsi in questo mondo alcun vero essere e vivente, se non si desse in Dio un essere assoluto ed una vita assoluta. In questo senso adunque può sempre dirsi con verità, che le cose sono non solo in loro stesse; ma in maniera più nobile ed ideale, anche in Dio. Ora che Dio debba amare il mondo, secondo questo suo essere ideale, non può per fermo soggiacere ad alcun dubbio. Perocchè il così amarlo non importa altro, che amare la sua essenza, qual *Ideale* di ogni essere. Ma se noi consideriamo le cose, come sono *in loro stesse,* allora esse costituiscono certamente colla essenza divina quella opposizione, che il Günther sì volentieri segnava colla espressione Non–io: esse sono così l'an-

titipo, come una copia di Dio; perchè sono enti, ma condizionati; viventi, ma mutabili. Ora in quanto tali formano l'oggetto proprio dell'eterno pensiere del mondo; e si chiede se, in quanto tali secondo l'essere loro proprio, vengano necessariamente amati da Dio.

507. Forse il Günther non conosceva, che gli Scolastici da gran tempo aveano trattata questa questione. Alcuni distinguono tra l'amore, che non è altro, che una compiacenza alla cosa amata, e quell'amore, che è un efficace benvolere. Che Dio dunque abbracci necessariamente con questo benvolere efficace il mondo ideale, lo negano; ma che egli abbia per esso necessariamente quell'altra compiacenza, credono poterlo concedere. Altri nondimeno osservano, che una siffatta compiacenza è piuttosto un giudizio della ragione, che un atto della volontà; che il volere propriamente ha sempre per oggetto il reale, sia che esso da prima conceda la realità, sia che si riferisca al divenuto già reale. Comunque sia la cosa, tutti si accordano in questo, che il volere, il quale conferisce la realità, non è necessario in Dio. E come avrebbero potuto sostenerlo contro il Günther, quando dice, dal perchè Dio ama sè stesso, la sua vita, dovere altresì amare ciò, che è intimamente connesso con questa vita? Essi distinguono tra il sapere ed il volere. Dio deve avere il pensiere del mondo; giacchè il mondo ideale (la somma di ciò, che può essere fuor di Dio) sta in necessaria connessione colla essenza di Dio, archetipo di tutte le cose, e colla potenza di Dio, cagione di ogni essere non divino. Dio adunque non potrebbe sapere sè stesso, cioè conoscersi perfettamente, se non conoscesse eziandio tutto ciò, che

può esistere per lui. Ma Dio non deve volere il mondo, cioè attuarlo, perchè l'attualità del mondo non istà in necessaria connessione colla sua essenza. Dio non può essere *Colui che è,* senza che il mondo sia possibile: e perciò non può conoscersi, senza conoscere anche il mondo nella sua possibilità; ma Dio è ciò che è indipendentemente dalla esistenza del mondo: e perciò può volersi, senza volere l' attualità del mondo (1).

S. Tommaso dichiara la stessa verità in modo alquanto diverso. Perchè una cosa venga conosciuta, dev' essere, in qualche maniera, nel conoscente, secondo il suo essere intelligibile; ma perchè una cosa sia voluta, deve essere pel volente o fine ultimo, o mezzo (fine prossimo). Ora esige certamente la perfezione di Dio, che ogni cosa sia in lui di una maniera intelligibile (così da poter essere conosciuta); appartiene cioè, senza dubbio, alla perfezione dell' intelletto divino il conoscere ogni cosa, che comunque sia conoscibile. La stessa perfezione di Dio esige ancora, che niente si dia, che non sia a lui subordinato, come a supremo bene e fine ultimo; ma per niuna guisa quella esige eziandio, che esistano fuori di lui delle cose, che gli vengano subordinate, come

(1) Deus per scientiam simplicis intelligentiae necessario comprehendit creaturas possibiles, quia comprehendit suam infinitam perfectionem et potentiam, cum qua creaturae habent necessariam connexionem in esse possibili........ At vero amor Dei, quantumvis perfectus non habet necessariam connexionem cum amore creaturarum, quia actuale esse creaturae non habet necessariam connexionem cum bonitate (perfectione) Dei (quae bonitas est obiectum principale amoris divini): amor autem non est sine ordine ad actuale esse. *Suarez. Metaph. Disp.* 30. *Sect.* 16.

a fine ultimo (1). E certamente se Dio è in pienissimo possesso di questo fine, tanto che la sua vita assoluta non possa essere elevata per nessuna cosa, che egli produca fuori di sè, come lo necessiterebbe poi l'amore a sè ad operare fuori di sè?

Ma qui ci si opporrà, che Dio non crea per elevare la sua vita, sì per donare, com'egli è essere e vita, anche ad altri essere e vita. Questo amore creativo adunque avere il suo fondamento nell'eterno amore di sè stesso. Bene sta! Ma con ciò si è veramente spiegato, perchè la creazione del mondo si accordi colla santità di Dio: per nulla si è dimostrato, che questa santità la esiga. Si rivolga la cosa come si vuole, se nell'amore di Dio a sè stesso si pretende sia riposto, non solo una ragione, ma ancora una necessità a creare, dovrà presupporsi, che per la creazione anche l'interna vita di Dio ottiene un perfezionamento, di cui mancherebbe senza di quella. Quindi neppure il Günther ha potuto sfuggire a questa erronea supposizione, a dispetto delle forti espressioni, onde fa mostra di rigettarla. Egli dicea sopra: *amore ha creato, senza che per ciò fosse elevata la sua vita,*

(1) Quod intelligens intelligat aliquid, ex hoc est, quod intellectus se habet quodam modo: ex hoc enim quod aliquid actu intelligitur, est eius similitudo in intelligente. Sed quod volens aliquid velit, ex hoc est, quod volitum aliquo modo se habet: volumus enim aliquid vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in Deo, ut in eo intelligi possint, ex necessitate requirit divina perfectio; non autem divina bonitas ex necessitate requirit alia esse, quae in ipsam ordinantur ut in finem, et ob hoc necesse est, Deum alia (a se) scire, non autem velle. Unde nec omnia vult, quae ad bonitatem ipsius ordinem habere possent, omnia autem scit, quae ad essentiam eius, per quam intelligit, qualemcunque ordinem habent. *Cont. Gent. lib.* 1. *c.* 81.

e cresciuta la sua beatitudine (1). Questo tuttavia non lo ha impedito dal parlare di una *reazione,* sopra Dio, dell' atto creativo, di un' *accrescimento* ed *aumento* della divina coscienza (2). Pure non vogliamo per ora entrare in ciò più addentro: avremo altrove più opportuna occasione di discutere questo punto; e però continuiamo qui ad esaminare la difficoltà, che il Günther oppone a S. Tommaso.

508. Tanto più , disse egli , avrebbe dovuto il S. Dottore considerare la volontà, con cui Dio vuole il mondo, come un che di essenziale, cioè inseparabile dalla sostanza di Dio, quanto asserì, che sia un medesimo l' atto, con cui Dio vuole sè stesso e le altre cose (n. 502). S. Tommaso, come tutti i Teologi, asserisce questa unità e semplicità del volere divino. Perocchè se l' atto, con cui Dio vuole il mondo, fosse distinto da quello, con cui vuole sè, il volere divino non sarebbe più puro volere; ma, a somiglianza del nostro, sarebbe un atto distinto dalla facoltà attiva, non più sostanza, ma modificazione della sostanza. Ed in vero col medesimo diritto, con cui porremmo in Dio, per la creazione del mondo, uno speciale atto di volontà, potremmo ammettere ancora, pei moltiplici effetti della divina potenza nel mondo, altrettanti distinti atti di volontà, e quindi rappresentarci la essenza divina, come il mondo creato, in un perpetuo movimento. Per fare meglio penetrare la verità opposta, paragona S. Tommaso il volere col conoscere (3). Dall'essere il nostro conoscere discorsivo, si succedono in esso

(1) Proped. Vol. 1. p. 131. Cf. Ult. Simb. p. 141.
(2) Proped. Vol. 2. p. 139. 328.
(3) Nei luoghi citati di sopra.

pensieri a pensieri; ma chi conosce la verità per pura intuizione, abbraccia, con un pensiero o guardo dello spirito, i supremi principii e tutto ciò, che per essi può essere conosciuto; non altrimenti che l' occhio, il quale con un guardo scorge l' intero orizzonte e tutto ciò, che è in esso. Ora Dio è lo stesso supremo principio della conoscenza, la verità assoluta, in cui e per cui è conoscibile tutto ciò che è, e può essere. Adunque come con una intuizione conosce la sua essenza e tutto ciò, che è e può essere fuori della medesima; così vuole anche con un atto di volontà sè stesso, supremo fine, e tutto ciò, che gli è subordinato, le cose fuori di lui. Giacchè come sta il principio a ciò, che da esso viene conosciuto, così sta il fine a quello, che per esso viene voluto; ma in ciò sussiste sempre quella differenza, che l' intelletto perfetto conosce necessariamente tutto ciò, che può essere conosciuto dal principio; laddove la perfetta volontà in nessun modo vuole necessariamente ciò, che può essere voluto per uno scopo, ma solo ciò, che lo scopo esige.

509. E forse che ci è del tutto incomprensibile, come Dio abbracci sè ed il mondo con un solo atto di sua volontà? Il volere, per un atto eterno di sua volontà, tutto ciò, che operò da principio ed opererà nel corso del tempo, ed il produrre fuori di sè questa moltiplice universalità di cose, ed in questa sommi cambiamenti, senza sperimentare in sè neppure per ombra alcuna mutazione; ciò è proprio del volere eterno, increato, infinito. Ma l' abbracciare con uno stesso atto di volontà diversi oggetti, e nominatamente insieme collo scopo ciò, che è voluto per lo scopo,

è certamente dato ancora alla volontà creata. O non sono le creature, quante volte le amiamo, come si conviene, non per loro stesse, ma per Dio, insieme con Dio, oggetto di un medesimo volere?

Ma da questo esempio viene conosciuto ancora senza difficoltà, che un medesimo volere può volere lo scopo necessariamente, e ciò che è voluto per lo scopo liberamente. Gli spiriti, che arrivarono al termine sono nella beata necessità di amare Dio, bene supremo, e tutto ciò, che amano fuori di lui, di amarlo solo in lui; ogni esercizio adunque di loro volontà ha sempre necessariamente Dio, qual fine, per oggetto. Ma sebbene essi per ciò niente possano volere fuori di Dio, se non ciò che è buono e santo; non si negherà tuttavia, che in innumerevoli casi potrebbero anche non volere alcuna cosa di bene che vogliono, od invece di quella volerne un' altra. Tante volte cioè deve ad essi essere data questa libera elezione, quante il loro unico scopo, la glorificazione di Dio, non esige necessariamente una qualche cosa, che essi possano volere. In ogni scelta pertanto, che fanno, è in loro un medesimo atto di volontà, che vuole necessariamente lo scopo, Dio, e liberamente ciò, che è subordinato a Dio.

Frattanto potrebbe qui opporsi col Günther, che nondimeno l' atto creativo di Dio, anche secondo S. Tommaso, non è un atto arbitrario; ma piuttosto la volontà di Dio viene determinata dalla sua sapienza. Ora la sapienza giudica necessariamente e non liberamente intorno a ciò, che è da volere e non volere. Questa obbiezione merità tanto più la nostra attenzione, quanto la s' incontra non solo presso il

Günther, ma presso altri scrittori; il suo esame nondimeno troverà luogo più acconcio nel seguente paragrafo, dove dobbiamo più di proposito considerare la dottrina di S. Tommaso, circa la relazione tra la sapienza divina colla divina potenza e bontà.

III.

Contingenza del mondo quanto alla sua qualità.

510. Il Günther asserisce non solo che Dio dovea creare, ma ancora che non potea creare altro mondo da quello, che creò; ed anche quest' asserzione crede poterla fondare sopra la sua proposizione, che il mondo, secondo la sua idea, è il *non–io* di Dio. Ed eccone la ragione. Esso mondo deve, in quanto tale, formare una opposizione, non solo a Dio in quanto essere assoluto, ma anche a Dio trino. « Come in Dio (dice egli) si dà, colla unità di essenza, la trinità di forma (si crede essergli lecito nominare *forma* la personalità); così deve darsi nel mondo, colla trinità della essenza, la unità della forma » (1). La trinità della essenza la troviamo nello spirito e nella natura, che stanno di rincontro come tesi ed antitesi, e nell' uomo, che è la sintesi di amendue. Ma dove cercheremo l' unità della forma? Nella destinazione al conoscimento, la quale è comune allo spirito, alla natura ed all' uomo. Noi non vogliamo per ora ricercare, se questa unità sia tale, che basti a fare del mondo, come vuole il Günther, un contrapposto od un'antitesi della Trinità divina, e chiediamo solamente:

(1) Eur. ed Her. p. 211.

deve forse il mondo, come complesso degli esseri non assoluti, contenere quella trinità di essenza?

S' intende di per sè, che la Scolastica, egualmente che il Günther, riconobbe nella universalità del mondo la trinità dell' essere spirituale, materiale ed umano, che unisce in se questi due. La Chiesa stessa aveva già posta questa distinzione a capo delle sue dottrine dommatiche intorno alla creazione (1), e S. Tommaso aveva diviso le sue Questioni secondo quella (2). Ma s' insegnò mai, che il mondo dovea necessariamente comporsi di questi tre ordini di esseri? La scuola scotistica e molti altri Teologi asserirono, che, fuori di quelle tre, non siano possibili altre specie di esseri; e conseguentemente ciascun essere creato necessariamente è o spirituale, o corporeo, o, come l' uomo, l' uno e l' altro. Altri, benchè non molti, furono di avviso, che noi veramente non possiamo pensare una quarta specie di esseri; ma non possiamo dimostrare, che sia inconcepibile. Se quindi parlasi del *mondo possibile,* cioè del totale di ciò, che può divenire attuale, per la potenza creatrice di Dio, la sentenza più comune dei Teologi sarebbe, che questo abbracci necessariamente quelle tre specie di esseri e non altro. Ma dovette Dio, allorchè creò, attuare ciascuna di

(1) Deus sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam scilicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. *Conc. Lat. IV. cap. I.*

(2) Dopo d' aver egli trattato in generale della creazione del mondo, continua così: Post haec considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturae: et primo de creatura pure spirituali, quae in Scriptura sacra Angelus nominatur, secundo de creatura composita ex corporali et spirituali, quae est homo. *Summa p. I. q. 50.*

queste specie possibili di esseri? Non potè egli creare solo il regno degli spiriti, o solo la natura e l'uomo? Anche qui si potrebbe avere ricorso a certe dottrine di alcuni Teologi. Essi tentano cioè di provare l'esistenza degli angeli, anche prescindendo dalla rivelazione, inferendo, che solo nella loro creazione si manifesti la perfezione propria dell' operare divino; tanto che, senza i puri spiriti, resterebbe imperfetta quella scala, sopra cui le cose create si elevano alla somiglianza col Creatore. Parimenti producono ragioni, per le quali Dio non abbia creato il solo regno degli spiriti; ma inoltre il mondo materiale, in cui egli si manifesta di un altra guisa. Ma chi investiga più profondamente queste e somiglianti dottrine, e le paragona con quelle, che vengono proposte dagli stessi Teologi intorno alla libertà del Creatore, si persuaderà, che non si avea intenzione di recare una prova strettamente *a priori*, che presuppone necessità metafisica; ma solo si voleva spiegare la realità già conosciuta sia per l' esperienza, sia per la Fede; si cercava di procacciare la cognizione dello scopo e dell' idea del tutto e delle sue parti. Ma altro è asserire la *ragionevolezza*, ed altro la *necessità ragionata* di un ordine di cose.

511. Pertanto deve confessarsi, che i Teologi non negano espressamente la necessità, di cui qui si parla; e sebbene siamo persuasi, che essi l' avrebbero fatto, se fosse stata proposta tale questione; possiamo tuttavia non darcene gran pensiero. E quando pure si concedesse, che la creazione abbracci necessariamente quei tre ordini di enti, sarebbe forse dimostrato ciò, che si asserisce dal Günther e dalla sua scuola? Essi propongono la loro dottrina di rincontro all' *ottimismo*

leibniziano. Il Leibnizio asserì, Dio aver dovuto, allorchè volle creare, scegliere di tutti i mondi possibili il perfettissimo. Questa sentenza dice il Günther essere erronea, siccome quella, che presuppone la possibilità di diverse sorte di mondi. Il mondo presente essere certamente l'ottimo, che potea venire creato: ma solo perchè nessuno altro fuori di esso era possibile (1). Questo è ciò, che il Günther propriamente vuole. Ora gli si dovrebbe ciò concedere, quando si ammettesse, che il mondo comprenda necessariamente quei tre ordini di esseri? Secondo una dottrina, sparsa universalmente nella Chiesa, si dànno nove diversi cori di angeli. Ma in quella contrapposizione, che il mondo si vuole formi necessariamente con Dio uno–trino, si trova forse una ragione per asserire, che Dio non potesse creare nè più nè meno cori di angeli? Si dànno senza dubbio, sì nello spirito puro, e sì nell' umano, diverse disposizioni e capacità; che cosa dunque astrinse Dio a concedere a ciascun angelo appunto quello, che esso possiede? Che se il regno degli spiriti potè essere disposto in varia guisa, non negherassi questo anche della natura e del genere umano. Sicchè resta sempre vero, che, quando pure il mondo abbracciasse necessariamente questi tre regni, tuttavia sarebbero stati

(1) Per questo che il mondo viene appreso nella sua totalità, come la contrapposizione di Dio, si giustifica anche da un lato la sentenza della Cosmologia cristiana, quanto alla contingenza del mondo; e dall' altro lato la sentenza dell' *ottimismo,* che l' uno (il presente) mondo sia insieme l' ottimo; ma non nel senso della teodicea leibniziana (in forza di cui il presente è *l' ottimo* tra tutti i mondi possibili), perchè ogni contrapposizione può essere solo *una,* e perchè la contrapposizione contraddittoria non permette nessun *tertium comparationis. Convito di Pellegrino, pag.* 154.

possibili non solo uno, ma diversissimi mondi; e che Dio o non dovea per nulla creare, o dovea scegliere.

512. Ma qui ci si fa innanzi lo Knoodt con una dichiarazione inaspettata. « Se questa possibilità in Dio di creare diversi mondi, si vuole nominare libertà di elezione, non sapere, almeno egli, perchè un güntheriano si dovrebbe opporre ad una tale libertà di scelta ».... « Ciò che noi (continua egli) vogliamo dire col nostro *unico* mondo, quale somiglianza di Dio, non è, che quello non permetta diverse maniere di attuarlo; ma solo, che se si guarda semplicemente *l' essenziale*, come può darsi soltanto un Dio del tutto determinato (cioè il trino); così eziandio può darsi solamente un' idea del mondo del tutto determinata (la trimembre): l' idea cioè del non assoluto, quale contrapposto dell' assoluto » (1).

Che il Günther, a mantenere la sua dottrina del mondo, quale contrapposto della divina Trinità, non abbia dovuto negare ogni libertà di elezione in Dio, è verissimo; ma è poi la presunta necessità di un mondo trimembre l' unica ragione, per cui egli, e lo Knoodt con lui, negano la divina libertà di elezione? Non approva forse questi, in modo molto espressivo, la proposizione: *non darsi in Dio alcuna scelta; perchè questa presuppone una indeterminazione della volontà?* (2). E non dice egli, nello stesso luogo, come in tante altre occasioni, che la libertà di elezione in Dio è altrettanto impossibile, che l' *arbitrio?* E non dichiara ripetute volte e con ogni precisione, che quella libertà, la quale, per essere forma vitale dello

(1) Günther e Clemens. Vol. 3. p. 344.
(2) Ivi Vol. 1. p. 250.

spirito creato, non deve trasferirsi a Dio, sia la libertà di elezione? (1). Se ogni scelta presuppone indeterminazione della volontà, ed ogni libertà di elezione è, od anche può solo essere arbitrio; deve negarsi di Dio non meno la potenza di attuare in diversa guisa il mondo trimembre, che quella di crearne, in luogo di questo, uno di due membri o di un solo. E se Dio fu determinato, non per l' idea del mondo, nè pel suo amore, nè per una qualsiasi altra perfezione di sua essenza, ma per decisione di sua volontà a creare nei tre regni delle creature, quanto al numero ed alla perfezione, quegli esseri appunto, che creò; si dà anche in lui vera e propria libertà di elezione. Quindi, per la concessione dello Knoodt, la dottrina del Günther entrerebbe in tutt' altra relazione con quella, che è la comune nelle scuole cattoliche. Chi concede una qualunque libertà di elezione in Dio non può sostenere, che siffatta libertà sia una forma vitale propria dello spirito creato; ma deve piuttosto mostrare coi Teologi, che le imperfezioni, dalle quali è accompagnata la nostra libertà di elezione, non le sieno essenziali in quanto è tale; che quindi la volontà, perchè è libera a scegliere, non è o fu necessariamente indecisa, ma può essere dalla eternità determinata ed immutabile; che la facoltà di scegliere una cosa, in luogo di un' altra, deve potersi accoppiare colla necessità di prendere sempre una sapiente e santa determinazione; e conseguentemente che la libertà di elezione non dev' essere unita nè coll' arbitrio, nè colla possibiltà di scegliere malamente. Laonde la dottrina del Günther sarebbe diversa da quella de' Teo-

(1) Ivi p. 244.

logi, solo nella determinazione dell'oggetto della divina elezione. Secondo costui, Iddio è necessariamente determinato, per l' amore a sè stesso, ad attuare l'idea del mondo, ed il mondo non può essere contrapposto a Dio, all' assoluto, quale essere condizionato, senza formare anche con Dio trino la menzionata opposizione. Secondo lui dunque comincerebbe da prima (se lo Knoodt lo ha inteso rettamente) la libera scelta nella forma e disposizione dei tre regni del mondo. Che cosa potrebbe dunque il Günther rinfacciare ai Teologi, supposti siffatti pensieri? Solo questo, che essi non abbiano conosciuto dalla origine della idea del mondo, e dalla sua relazione alla essenza divina, la necessità di creare, e l' impossibilità di creare altro mondo da questo, che costa di tre specie di esseri; e perciò che abbiano troppo estesa la libertà di elezione; ma non già che si sieno fatti colpevoli d' Antropomorfismo, perchè concepirono la libertà divina, come libertà di elezione, e non videro, che « assoluta libertà ed assoluta necessità sono *contradictiones in adiecto* (1). »

513. Ma è poi restato lo Knoodt fedele alle opinioni del suo maestro nella presente questione? Ne dubitiamo forte. Udiamo ciò, che il Günther taccia nei punti di dottrina di S. Tommaso. « Secondo il nostro avviso (dice egli) non si può produrre niente di fondato intorno a quel rapporto (di Dio al mondo), senza esaminare il parere tomistico, intorno alla distinzione tra l' intelletto e la volontà di Dio; giacchè, secondo quel parere, la relazione di Dio al mondo è fondata sopra questa distinzione. »

(1) Parole dello Knoodt. Günther e Clemens. Vol. 1. p. 250.

« Ora questa distinzione è rimasta presso S. Tommaso molto vacillante. Noi troviamo presso di lui da una parte, siccome la *bontà* di sua volontà, così anche la *sapienza* del suo intelletto, proposta quale cagione del divino creare; ma dall' altra egli stesso rimuove questa distinzione, agguagliando l' intelletto e la volontà colla essenza, la quale nella sua *semplicità* toglie ad ogni distinzione la sua reale significazione. Quella distinzione è del resto foggiata del tutto secondo l' analogia dell' attività pratica della ragione umana (del conoscere pratico). »

« Egli cioè si rappresenta l' *intelletto* divino di sfera più *grande*, che l' essenza del mondo, che è venuta o verrà fuori dalla sua essenza. Imperocchè Dio conosce non solo ciò che è, ma eziandio ciò che non è, nè mai sarà, come una cosa, che la sua volontà *potrebbe* attuare, se volesse. Sopra di ciò fondò S. Tommaso la *libera scelta,* la quale egli fa prendere a Dio tra la pluralità di molti possibili. Non offerendosi cioè, nell' ordine esistente, molte cose, che potrebbero esistere, senza contraddizione, in un' altro ordine; per questo si rappresentò Dio, come *elegente* uno tra i molti ordini, per attuarlo *creando.* »

« I molti ordini tuttavia hanno, secondo lui, la loro cagione *da una parte* nell' intelletto, che determina certi effetti, e nella sapienza, che produce quegli effetti ordinatamente: *ma dall' altra* è la sola bontà, che determina Dio, nella scelta di uno tra i molti ordini, ad attuarlo (1). Giacchè solo la bontà è quella,

(1) « Quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus, quos per suam sapientiam ordinate producat.... Se la parola *producere* viene voltata

come di già abbiamo veduto, in virtù della quale Dio si vuole comunicare ; ed a questo scopo ha voluto non solo *necessariamente* sè, ma anche *contingentemente* altre cose. Sopra questo è fondata la contingenza delle cose mondane, in virtù della quale nessuna creatura reca in sè la necessità di sua esistenza; ma ciascuna occupa necessariamente il suo posto nell' ordine dato del mondo. Ora ciò, che vi ha di titubante in questa maniera di concepire, secondo l' analogia, dimora in questo, che quel di più nell' intelletto di Dio siegue certamente dalla presupposizione tomistica, che la *cagione* sia sempre *più perfetta* del suo effetto; ma un tale presupposto non si può giustificare dal principio, che noi naturalmente possiamo conoscere di Dio quello solamente, che egli è, come cagione del mondo. Imperocchè per *vie naturali quel* soprappiù , non può dedursi più di quello, che possa inferirsi da un' effetto finito una cagione infinita (se questa non è già nota d' altronde). »

« Nondimeno colla sentenza di un ordine determinato del mondo, nella esclusione di tutti gli altri, pugna sì la proposizione , che la bontà di Dio voglia tutto ciò, che ha una somiglianza con lui, e sì l' altra, che la creazione debba essere perfetta, perchè il Creatore è perfetto; il quale ha manifestata la sua perfezione appunto in un mondo (in una pluralità di creature), perchè non potea manifestarla in una sola creatura. »

« Ma, non ostante ogni incertezza circa la realità

con *produrre* nel senso di attuare , la sapienza soltanto costituirà la forza creatrice. Che se l'*ordinate producere* viene tradotto con mettere ordine in una pluralità già esistente, è la bontà solamente la ragione dell' azione creatrice. *Nota del Traduttore.*

della relazione dell' intelletto e della volontà divina (o della sapienza e bontà di Dio), si può tuttavia asserire senza difficoltà, che S. Tommaso ha fondato tutto il suo sistema sopra quella relazione (1). »

Sia pure, che il Günther non si è qui espresso con precisione intorno al suo proprio parere, è manifesto nondimeno da tutta questa esposizione, che egli nega affatto quella pluralità di mondi possibili e di ordini delle cose, la quale S. Tommaso asserisce, e lo Knoodt credè potere concedere. Siccome poi egli vuole confutare il S. Dottore dai suoi proprii principii, così dobbiamo anche noi entrare in essi più addentro. Noi li toglieremo appunto da quei libri, contro i quali sono principalmente dirette le osservazioni del Günther.

314. Dopo avere dunque mostrato il S. Dottore, che Dio, dal non avere alcuna cagione, deve essere la cagione di tutte le cose, ne deduce, « che Dio e soltanto Dio produce dal niente, cioè crea. » Ma con ciò è anco dimostrato, che l' effetto proprio della divina potenza è l' essere. Le altre cagioni possono fare, che una cosa diventi ciò, che non è; solo la cagione creatrice fa, che venga fatta una cosa, che assolutamente non è (2). Ora se l' essere è l' effetto proprio della potenza divina, deve questa essere illimitata, deve essere onnipotenza. Di fatti ogni facoltà perfetta nella sua specie si estende sin là, dove si estende l' effetto suo proprio; l' arte di edificare v. g. a tutti gli edificii. Se quindi è proprio della potenza divina il dare l' essere, deve essa estendersi a tutto ciò, che può essere. Imperocchè se essa fosse limitata a de—

(1) Proped. Vol. 1. p. 366—368.
(2) Cont. Gent. l. 2. c. 15. 16.

terminati effetti, non sarebbe la cagione di una cosa in quanto è, ma solo in quanto è questa o quella cosa. Talmente che a Dio è impossibile soltanto ciò, che affatto non può essere; e conseguentemente ciò che si distrugge nel concetto (1). Più oltre, ogni potenza attiva presuppone, nel principio, una perfezione non solo possibile, ma attuale, che corrisponda agli effetti della potenza, e l' ampiezza della potenza deve misurarsi da questa perfezione, in cui essa è radicata. Non essendo dunque Dio alcun essere di questa o quella specie, ma l' essere stesso, e come tale contenendo di un modo più nobile la perfezione di tutte le specie di esseri, anche la sua potenza di dare l' esistenza non può venire limitata a questa o quella specie di esseri: essa deve piuttosto estendersi ad ogni cosa, che può avere l' esistenza (2). »

Già di qui può dedursi, che l' azione creatrice di Dio deve venire determinata per la sua sapienza e volontà. Egli è chiaro, che nel mondo non esiste tutto ciò, che può esistere, nè viene fatto tutto ciò, che può farsi. O possono v. g. darsi solamente tanti e così grandi corpi celesti, quanti se ne dànno? Ora quale

(1) Omnis virtus perfecta ad ea omnia se extendit, ad quae suus per se et proprius effectus se extendere potest.... virtus autem divina est per se causa essendi, et esse est eius proprius effectus: ergo ad omnia se extendit, quae rationi entis non repugnant. *Ibid. c.* 22. *n.* 2.

(2) Ibid. n. 3. Più chiaramente nella Somma: Cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile ut obiectum proprium secundum rationem illius actus, in quo fundatur potentia activa....... Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. *S. P.* 1. *q.* 25. *a.* 3.

altra ragione può addursene, se non che la potenza divina opera, non a modo di un principio senza conoscenza, ma per liberi consigli? (1). Pure si raccoglie ciò anche dalla natura dell'azione creatrice. Tutti gli effetti, prima che vengano prodotti, debbono essere nella cagione. Nondimeno possono essere in questa soltanto di un modo a lei rispondente; e per conseguenza se essi sono di altra natura che la cagione, non possono esservi come sono in loro stessi. Laonde le cose create non possono avere in Dio altro essere, che un essere puramente intelligibile: esse sono in lui, come le idee di un' opera artistica nella mente dell' artista. Ora secondo la maniera, nella quale gli effetti sono nella cagione, vengono anche prodotti da lei. Quindi la potenza divina opera mediante le idee divine, e però anche mediante la divina volontà. Imperocchè il conoscere in tanto solo può produrre effetto fuori di sè, in quanto il conosciuto muove la volontà ad operare (2).

515. Ora potrebbe sembrare ad alcuno, che la divina potenza, considerata in sè, non sia veramente limitata ad effetti determinati; ma che una tale limitazione, e la necessità, che da questa nasce pel divino operare, sorga dalla *scienza* di Dio. Imperocchè, in forza del detto, la potenza creatrice può operare solo mediante le idee divine; se quindi Dio non può pensare altro mondo, che il presente, neppure può trarne un altro. La cosa certamente è così; ma non deve piuttosto dedursi da questa relazione della divina scienza alla divina potenza, la prima doversi pensare altrettanto

(1) Cont. Gent. c. 23. n. 2.
(2) Ibid. c. 23. n. 3. Summa. P. I. q. 19. a. 4.

illimitata, che la seconda ? La potenza creatrice deve estendersi a tutto ciò, che può essere; appunto per questo adunque, che essa non opera, come una potenza cieca e senza cognizione, ma per idee, non può neppure la scienza divina avere più stretti confini. La conoscenza divina è, in virtù di questa relazione, altrettanto che la potenza, la cagione di tutto ciò, che può essere (1). E questo è tanto più evidente, quanto che dobbiamo rappresentarci in Dio la potenza e la sapienza, non già come due qualità unite in una essenza, ma piuttosto come una essenza, la quale è insieme pura potenza e pura sapienza.

Ma eziandio dalla natura della stessa scienza divina viene conosciuta la infinita ricchezza delle idee divine. L' essenza di Dio è la ragione ultima, non solo della realità, ma ancora della possibilità del mondo. Un essere condizionato ed una vita condizionata non possono darsi, se non perchè dell'uno e dell' altra si dà un' assoluto. La possibilità del mondo adunque consiste nel potersi dare una cosa, che non è assoluta, e per questo neppure infinita, ma che, ciò non ostante, è un vero essere. Ora, in quanto è vero essere, ha somiglianza coll'essere divino. Sia pure ogni essere creato necessariamente o spirituale o materiale o l' uno e l'altro; perciò tuttavia sono determinati soltanto i supremi generi e non le specie e gl' individui. Che se in questi si dànno diversi gradi di perfezione, se questi gradi dipendono dall' avere le creature più o meno somiglianza con Dio; non possono darsene così perfetti, sopra i quali non possano pensarsene dei più perfetti. Imperocchè l' essenza divina è infinita, e per-

(1) Ibid. c. 26. n. 5.

ciò è un ideale non asseguibile per alcuna imitazione. Intuendo adunque Dio la sua essenza, com' essa è, cioè in questa sua infinità, ed acquistando se, così è lecito parlare, le idee delle cose dal conoscere fino a qual segno ciò, che per lui può esistere fuori di lui, ha somiglianza o dissomiglianza colla sua essenza, deve darsi in lui una inesauribile ricchezza di idee (1).

Si darebbe dunque una infinita moltitudine di idee? Certamente; ed in ciò non ha contraddizione. Non può invero esistere un numero illimitato di cose; ma ciò che esiste può crescere in infinito. Ora ciò presuppone, che il possibile sia infinito di numero. E sebbene la nostra mente non possa concepire una moltitudine infinita, non siegue da ciò, che questa sia inconcepibile in sè. Se Dio niente concepisse infinito di numero, o non conoscerebbe affatto, ad esempio, i pensieri e gli affetti delle intelligenze immortali, i quali crescono senza fine, o li conoscerebbe soltanto successivamente, quando sono fatti. Ma appunto per ciò può Dio concepire infinita moltitudine di cose, perchè egli non le conosce come noi una dopo l'altra, ma abbraccia con un pensiere ogni cosa nella sua essenza, ultima ragione di ogni possibile ed attuale. Quindi dice S. Agostino: « sebbene non si dia alcun numero di numeri infiniti, pure non è esso incomprensibile a colui, la cui scienza è senza numero (2). »

516. Intanto il Günther muove a S. Tommaso una obbiezione di tutt' altra sorta. La dimostrazione

(1) Ibid. n. 2. cf. l. 1. c. 54. et 66.

(2) Quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non tamen est incomprehensibilis ei, cuius scientiae non est numerus. *De Civ. Dei, lib.* 12. *c.* 18.

S. Thom. Summa P. *I. q.* 14. *a.* 12.

soprascritta, dic' egli, sta in contraddizione col principio del S. Dottore; « Che noi cioè conosciamo di Dio naturalmente solo ciò, che egli è, come cagione del mondo. Imperocchè per via naturale non si può dedurre quel soprappiù (dell'essere divino), meglio di quello, che si possa inferire da un effetto finito una cagione infinita, se questa non sia già altronde conosciuta. » Ma è poi lo stesso non conoscere Dio immediatamente, ma solo dalle sue opere, e conoscere di Dio dalle sue opere solo ciò, che egli è, quale autore di queste opere? Per qual modo noi, secondo S. Tommaso, avendo conosciuto Dio, quale creatore nostro e di tutte le cose, veniamo alla conoscenza di ciò, che egli è in sè stesso, prescindendo dalla sua relazione al mondo, e nominatamente veniamo alla conoscenza della sua infinità, fu dichiarato nel capitolo precedente. Ma S. Tommaso vi ci riconduce, sotto molta brevità, anche nel passo stesso biasimato dal Günther, dicendo, che Dio è infinito in quanto all' essenza, appunto perchè tutto ciò, che è fuori di lui, secondo la natura di sua essenza, appartiene a generi ed a specie determinate. Se cioè Dio è la prima cagione di ogni essere, è egli stesso, perchè senza origine, puro atto ossia l' esseré semplicemente, e, come tale, è superiore ad ogni genere e ad ogni specie. Vero è, che il Günther ci richiama alla memoria, facendo forza sulla parola *naturale,* quell' accusa divenuta una fissazione in lui, che la Scolastica non abbia conosciuto altro pensare, fuori il concettuale della natura. Ma noi sappiamo già ancora, che quest' accusa ha fondamento solo nella sua opinione perconcetta, ed abbiamo nominatamente mostrato, che quell' essere ele-

vato sopra tutti i generi, non è, presso S. Tommaso, l' indeterminato, ma è il determinatissimo; non l' universale, ma, in diretta opposizione con questo, è quell' unico essere, che non può in verun modo pensarsi come universale.

Pertanto non pare difficile difendere, contro siffatte obbiezioni, le prove di S. Tommaso, per la pluralità dei mondi possibili. Intanto il santo Dottore finisce di recarle con una sentenza, che potrebbe non mediocremente pungere i seguaci della dottrina del Günther: « Per questo (dice egli) viene esclusa l' asserzione di certi filosofi, i quali dicono, dalla conoscenza, che Dio ha di sè stesso, sgorgare di necessità questo determinato ordine di cose, quasi che Dio non determini con libero arbitrio « *come professa la chiesa cattolica,* » le singole cose ed ordini il tutto (1). »

517. Qui seguono quelle parole, che il Günther reca siccome pruova, che, nella dottrina di S. Tommaso, la relazione tra il sapere ed il volere di Dio sia indeterminata ed incerta. Che cosa vuole egli trovare in queste parole? « I molti ordini (dei mondi possibili) avrebbero, secondo S. Tommaso, da una parte il loro fondamento nell' intelletto, che determina certi effetti, e nella sapienza, che produce quelli effetti

(1) Per hoc autem excluditur quorundam philosophorum positio dicentium, quod ex hoc, quod Deus se ipsum intelligit, fluit ab ipso de necessitate talis rerum dispositio, quasi non suo arbitrio limitet singula et universa disponat, sicut fides catholica profitetur. Sciendum tamen, quod quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse sibi statuit determinatos effectus, quos per suam sapientiam ordinate producat, sicut Sap. XI. 21. dicitur: Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti, Domine. *Cont. Gent. lib.* 2. *c.* 26.

stessi ordinatamente; ma d'altra parte è la bontà quella, che determina Dio alla scelta di uno tra i molti ordini. » Nella nota poi aggiunge ancora il Günther: « Secondo che la parola *producere* si volta con *produrre* cioè attuare, ovvero *ordinate producere* cioè *mettere ordine nella moltitudine,* sarà la sapienza sola la potenza creatrice, ovvero la bontà sola la cagione dell'atto creativo. » Nondimeno la verità si è, che, secondo la così chiara e precisa dottrina di S. Tommaso, non è nè l' intelletto, che determina gli ordini, nè la bontà che fa la scelta tra questi ordini; e parimenti la sapienza non è mai rappresentata, come l'unica facoltà creatrice. Secondo abbiamo veduto, mostra in prima il santo Dottore, che la potenza divina non è limitata a questi o quegli effetti, ma è estesa a tutto ciò, che può essere. Di qui inferisce, che Dio non crea per una necessità, che sia posta nella sua natura, ma per libera elezione di sua volontà. Affinchè poi questa verità venga stabilita da tutti i lati, dimostra eziandio, che quella necessità non isgorga neppure dalla qualità della scienza e del volere divino. In vero, Dio produce ogni cosa con sapienza; giacchè la sapienza è quella, che giudica di ogni cosa, secondo le supreme cagioni, ed ordina il moltiplice ad un unico supremo scopo (1). Ma la scienza divina acchiudendo quella immensurabile ricchezza, per questo può anche la sapienza ordinare le cose in innumerevoli maniere a quell' unica meta, che si è proposta. E però soltanto la libera volontà determina in quale maniera deve questa asseguirsi.

Ma chi determinò lo stesso scopo? Dio crea e non

(1) Ibid. c. 24. n. 3.

può creare altrimenti, che per sua bontà. Ora che cosa importa ciò? Importa che Dio non crea, perchè sia obbligato ad un qualunque atto, o perchè abbisogni di qualcuno; ma perchè è buono; perchè agli attributi di sua perfettissima essenza appartiene anche questo, di essere egli inclinato a rendere altri felici per la sua ricchezza. Egli non può creare per alcun' altra ragione; ma siccome questa sua bontà non lo determina, cioè non lo necessita a creare, così non è neppure posta in essa bontà alcuna ragione, per cui debba, sia al mondo totale, sia alle singole creature, largire un determinato grado di perfezione. Se egli crea, la creazione deve avere questo scopo e termine: manifestare la santissima essenza divina, e perciò rendere beate le creature; ma appunto perchè questa manifestazione e beatificazione delle creature è possibile in un grado sempre più alto, può anche lo scopo, asseguibile per la creazione, ricevere soltanto per la divina scelta la sua determinazione. Per doppia ragione adunque è la volontà divina, sebbene necessariamente buona, libera nel creare: primieramente, perchè determina, in quanto al grado, lo scopo da asseguire; secondamente, perchè sceglie tra le varie vie, per le quali questo scopo è asseguibile. Quindi S. Tommaso dice, ripetendo in breve ciò, che avea altrove ampiamente insegnato, Dio non poter volere, se non ciò, che è bene; ma perchè conosce innumerevoli beni, perciò anche la sua volontà queste e quelle determinate opere non produce necessariamente, ma per libera disposizione (1).

(1) Voluntas ad quaelibet se nata est extendere, quae ei intellectus sub boni ratione proponere potest. Si igitur divinus intellectus ad

518. Quello adunque, che insegna S. Tommaso, è dirittamente il contrario di ciò, che gli fa dire il Günther. Non è l' intelletto di Dio, che stabilisce determinati effetti, e non è la sua bontà, che lo determina per questo o per quello degli ordini possibili delle cose; ma appunto perchè la scienza di Dio non istabilisce effetti, nè la bontà di Dio esige un determinato ordine, perciò la libera scelta del Creatore è quella, che determina e risolve. Vi ha forse nelle parole del Santo, citate dal Günther, qualche cosa, che anche oscuri solamente questa dottrina? Esse dicono: *Quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus, quos per suam sapientiam ordinate producat.* Ma basta leggere questa proposizione nel contesto con la precedente, come sopra (n. 516) l' abbiamo citata, per tosto vedere, che il pronome *ipse* non deve riferirsi ad *intellectus divinus,* ma al soggetto della proposizione precedente, *Deus.* Si osservi poi anche la connessione dei pensieri. Il Santo avea detto: Dio non venire necessitato per la cognizione, che ha di sè stesso, a questo o quell' ordine di cose, ma secondo il suo beneplacito determinare e disporre tutte e singole le cose. Ora perchè questo divino beneplacito non si prenda per un cieco arbitrio, e, come il Günther parla, per un pensiero *caduto in mente,* ricorda ciò, che poco prima avea mostrato: Dio determina in vero le opere, che egli crea a sua scelta; ma pure il suo è sempre un operare sapiente: *Statuit sibi determinatos effectus, quos per suam sapientiam ordinate pro-*

certos effectus non coarctatur, relinquitur, quod nec divina voluntas determinatos effectus de necessitate producit. *Ibid. c.* 27.

ducat. Ma qui vuole il Günther trovare un'ambiguità: si deve tradurre il *producere* con produrre, ovvero *ordinate producere* con mettere ordine in una moltitudine già esistente? D'onde mai siffatto dubbio? Può la proposizione di S. Tommaso dire altro da questo: ciò che Dio produce, lo produce con ordine sapiente? Senza dubbio *producere* significa qui produrre, ed a chi potrebbe venire in mente di voltare *ordinate producere* per *mettere ordine in una moltitudine già esistente?* Certo è l'ordine la parte, che la sapienza ha nella creazione; tuttavia non la sapienza, ma la volontà onnipotente produce. Ora non essendo questa volontà una cieca potenza, perciò Dio produce ciò, che produce, *ordinate* in forza di sua sapienza.

519. Il Günther accusa l'angelico Dottore di altre contraddizioni eziandio. Che Dio dei molti possibili elegga un ordine determinato del mondo con esclusione degli altri, pugna sì colla proposizione, che la bontà di Dio vuole tutto ciò, che ha una somiglianza a lui, e sì coll'altra, che la creazione deve essere perfetta, perchè perfetto è il Creatore. Ma ha forse mai in qualche luogo S. Tommaso proposta la enunziazione: Dio volere tutto ciò, che ha una somiglianza con lui? Si può pel volere di Dio intendere la compiacenza a ciò, che egli ha prodotto, l'amore verso le sue creature; e, parlando di questo, dice certamente S. Tommaso, che Dio vuole tutto ciò, che è fuori di lui, per la somiglianza che ha con lui. Nondimeno pel volere di Dio può anche intendersi il volere creativo; ed allora è in vero la dottrina di S. Tommaso, che Dio *vuole tutto ciò, che vuole, perchè* ha una somiglianza con lui; ma non già, che

egli *vuole tutto ciò, che* ha una somiglianza con lui. Il volere divino deve avere una ragione rispondente alla divina sapienza e santità; e questa la trova il Santo in ciò, che Dio fuori di sè produca esseri, ai quali comunica del suo bene, e quindi concede loro una qualche somiglianza con sè. Ma appunto dall'essere questa la ragione del creare, ne deduce, che Dio non può creare altrimenti, che con libera determinazione. Di fatto, la perfezione divina è infinita, e può comunicarsi in infiniti modi. Se dunque quella ragione fosse una ragione necessitante, dovrebbe Dio produrre infinite creature, le quali in infiniti modi partecipassero della sua perfezione. Talmente che non solo non insegna S. Tommaso, che Dio vuole tutto ciò, che ha somiglianza con lui; ma insegna piuttosto, che Dio non può volere tutto ciò, che avrebbe somiglianza con lui (1).

Ma il Günther avea innanzi citato un altro passo di S. Tommaso, in cui si dice, che Dio dal perchè vuole sè, vuole ancora ogni altra cosa, in quanto ha somiglianza con lui. Ora quivi pare si parli non della compiacenza, che Dio ha a ciò, che ha creato; ma del motivo, pel quale crea. Noi non vogliamo sopra ciò contendere. Pure si osservi, che il Santo non dice ciò, che il Günther gli fa dire, per accusarlo di contraddizione: « Dio vuole *tutto cio, che* ha una so-

(1) Deus volendo bonitatem suam, vult etiam alia a se, prout bonitatem eius participant. Cum autem divina bonitas sit infinita, infinitis modis participalis, etiam aliis modis, quam ab his creaturis, quae nunc sunt, participetur; si ex hoc, quod vult bonitatem suam vellet de necessitate ea, quae ipsam participant, sequeretur, quod vellet infinitas creaturas infinitis modis participantes suam bonitatem; quod patet esse falsum. *Cont. Gent. lib.* 1. c. 81. n. 3.

miglianza con lui; » ma dice: « Dio volendosi, vuole ogni altra cosa, *in quanto* ha somiglianza con lui (1). »

In tal modo espressa questa proposizione, può interpretarsi così: Dio vuole tutto ciò, che vuole fuori di sè, solo in tanto e solo per questo, che ha somiglianza con lui. E se la dottrina non ambigua del Santo, che testè esponemmo, lo esige, molto più lo esige il contesto, nel quale si presentano le addotte parole; le quali questa e nessun' altra spiegazione ammettono. S. Tommaso chiede, perchè mai Dio non possa volere niente d'impossibile in sè (cioè assolutamente); ed una delle ragioni, che ne reca, si è, che l' impossibile in sè non è altro, che ciò che non può essere, e per questo non può neppure avere alcuna somiglianza con Dio, essere assoluto. Se dunque nella proposizione sopraccitata, deve contenersi la ragione, per la quale Dio non può volere una tal cosa, quale altro senso può essa avere, se non questo: L' ultima ragione di ogni volere divino è Dio stesso; e perciò in tanto può volere tutto ciò, che vuole fuori di sè, in quanto questo ha una qualche somiglianza con lui? (2).

520. Nè guari diversamente va la cosa a rispetto di quest' altra proposizione, per la quale si vuole, che S. Tommaso contraddica a sè stesso: *Il mondo dover essere perfetto, perchè perfetto è il Creatore.* Questa

(1) Deus volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia, in quantum habent eius similitudinem. *Cont. Gent. lib.* 1. c. 84.

(2) Dopo le parole recate di sopra, S. Tommaso così continua: Secundum hoc autem aliquid repugnat rationi entis, in quantum non potest in eo servari huiusmodi similitudo primi esse, scilicet divini quod, est fons essendi. Non potest igitur Deus velle aliquid, quod repugnat rationi entis, in quantum huiusmodi.

proposizione, la quale per altro così espressa, quanto io sappia, non s' incontra in alcun luogo presso S. Tommaso, può essere doppiamente intesa. Può con essa non volersi dire altro, se non, che il mondo non può essere imperfetto, cioè non può mancare nè di ordine, nè di qualsiasi altra condizione richiesta dallo scopo, al quale Dio lo destinò; e può in quella contenersi ancora l' asserzione: il mondo dover essere perfetto per quanto è possibile. Il primo l' insegnarono naturalmente sì S. Tommaso e sì tutti i Teologi, e ne dedussero, ad esempio, che Dio non avrebbe potuto creare il mondo corporeo unicamente, senza gli esseri ragionevoli; perchè in tal modo il mondo sarebbe restato senza scopo. Se il S. Dottore dice, inoltre, avere Dio creato, oltre ai puri spiriti, anche il mondo corporeo, perchè quelli manifestano veramente la divina perfezione in un grado più alto, ma questi la manifestano di un' altra guisa loro propria; intende con ciò recare una ragione, per cui Dio *fece* ciò, che fece, ma non per cui *dovette* fare ciò, che fece. Imperocchè non mai ed in nessun luogo insegna, dovere il mondo essere perfetto quanto è possibile, in forza della perfezione di Dio. Per contrario, appunto dall' essere ciò impossibile, dimostra la libera scelta del Creatore.

Se in alcun luogo mai, certamente nel passo appunto, a cui rimette il Günther, ha espresso S. Tommaso chiaramente e recisamente il suo parere (1). Egli

(1) *Cont. Gent. lib.* 3. *c.* 97. Il Günther rimette a questo passo, in quanto si rivela il pensiero, che vi sta in fondo, ed inoltre rammenta il paragone, per cui S. Tommaso cerca di dichiararlo. Frattanto pone sotto questo suo testo, quali pruove di conferma, due proposizioni (senza indicare il luogo, d' onde sono tolte) le quali non

dimostra, che la divina Provvidenza ha ordinato il mondo non per cieco arbitrio, ma per sapienti motivi. Lo scopo, a cui sono indirizzate tutte le cose, è la perfezione divina, non come se questa ricevesse pel creato un qualche incremento, ma affinchè fosse concessa alle cose, in quanto può farsi, una somiglianza colla perfezione di Dio. Frattanto ogni essere creato è necessariamente lontano da questa perfezione; il perchè, per comunicare alle cose più perfettamente quella somiglianza, dovettero queste essere di diversa sorte, affinchè ciò, che in una non può venire rappresentato perfettamente, venisse rappresentato in molte per diverse guise, e perciò nel tutto in una maniera più perfetta. E si osservi, che il Santo non disse sopra: *per comunicare il più perfetto possibile*, ma *per comunicare più perfettamente;* e nè anche qui disse: *della maniera perfettissima*, ma *di una maniera più perfetta.* « Le creature poi sono diverse per le loro forme ed essenze; giacchè per queste hanno l'essere loro proprio. Ora, rispondendo l'azione all'essere, è data colla varietà delle forme, anche la varietà dell'operare. Ed appunto perchè la forma determina l'essere delle cose, queste non possono tra loro essere diverse nella forma, se non perchè sono più o

solamente non contengono quel pensiero, ma non hanno nulla che fare con esso. La prima è la stessa, che avea citata nella pagina antecedente. *Deus volendo suum esse* etc. L'altra dice così: *Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae*, e questa si legge *Cont. Gent. lib.* 3. *c.* 69.; ove S. Tommaso rifiuta l'errore, che le creature non abbiano nessuna propria attività, ma che Dio operi ogni cosa in tutte. Altri s'immagina, dice il Santo, di onorare Dio per una tale sentenza; ma piuttosto s'impicciolisce la sua gloria. Imperocchè la potenza creatrice si manifesta in più alto grado appunto nel produrre esseri atti ad operare da loro stessi.

meno somiglianti all' essere divino, come a supremo ideale; e perciocchè alla efficienza propria deve rispondere anche uno scopo proprio, il quale deve essere asseguito per questo operare, per conseguenza debbono le cose diverse avere ancora diversi scopi, subordinati ad uno scopo supremo. »

« Ma dalla qualità delle forme dipende pure la loro relazione alla materia; mercecchè alcune sussistono in sè, senza la materia: altre abbisognano di questa, come di sostrato. E diventando la forma e la materia un essere, deve anche alle diverse forme rispondere una materia diversamente disposta. Da questa varietà delle forme e della materia, sorge poi una diversità di proprietà, come quelle, che hanno il loro fondamento in quei principii sustanziali. Finalmente, dipendendo come dalla forma l' operare, così dalla materia il patire, debbono ancora essere variamente diversi i fenomeni e gli accidenti delle cose, e la maniera, onde queste influiscono scambievolmente le une sopra le altre, secondo i loro costitutivi essenziali; cioè la forma e la materia, e le proprietà fondate in esse. »

« Pertanto non solamente la differenza degli esseri, ma eziandio l' infinita varietà del loro operare e manifestarsi, hanno il loro fondamento in quella sapienza, che abbraccia ogni cosa, dall' uno all' altro termine, ed ha il tutto ordinato in peso, in numero ed in misura. (Sap. VIII, 1; XI, 21.) »

Ora in qual modo connette S. Tommaso queste verità colla libertà della volontà creatrice? Udiamolo: « Come la ragione teoretica muove da un principio, cioè dalla definizione, quale conoscenza dell' essenza,

e per la proposizione intermedia procede alla conclusione; così pure la ragione pratica comincia dallo scopo, come da suo principio, e viene pei mezzi a ciò, che vuole farsi. Ora il principio della ragione teoretica è sempre un principio necessario; e tutte le proposizioni, per le quali viene condotta la dimostrazione, debbono del pari derivarsi necessariamente le une dalle altre. Per contrario lo scopo della ragione pratica può essere liberamente scelto; e se è necessario, resta ancora una scelta tra i mezzi, in quanto lo scopo può essere asseguito in diverse guise. »

«Ora egli è necessario, che Dio ami la sua bontà (1); ma di qui non segue necessariamente, che questa debba essere rappresentata per la creazione, perchè la divina bontà è perfetta, ancora senza ciò. Che dunque le creature vengano alla esistenza, ha veramente la sua ragione nella bontà divina, ma tuttavia dipende ciò assolutamente dalla volontà divina. Presupposto, che Dio voglia comunicare alle creature la sua bontà, in quanto ciò può farsi, concedendo loro una somiglianza con sè, in ciò è posta una ragione dell' essere diverse le creature; nondimeno quinci non segue di necessità, che loro sia concessa questa o quella misura di perfezione, o che le sieno prodotte in questo od in quel numero. Ma se è determinato, per la divina volontà, il numero delle cose, che saranno, e la misura delle perfezioni, che ciascuna possederà; allora è posta in ciò la ragione dell' avere esse una tale

(1) È qui da intendere per la bontà *(bonitas)*, non la proprietà morale, per cui siamo inclinati a fare il bene ad altri; ma piuttosto la qualità, che fa un ente in sè perfetto, ed atto a rendere altri felici pel suo possesso. Adunque in Dio è da infendere ciò, per cui egli è il supremo bene.

forma, una tale materia ecc. E così è evidente, che la Provvidenza ordina le cose, secondo una ragione; ma che questa ragione ha per sua presupposizione la divina volontà ; e con ciò viene escluso un doppio errore: l'errore cioè di quelli, che asseriscono, ogni cosa muovere dal semplice volere di Dio, senza una ragione, e l'errore di quelli, che pensano, l'ordine delle cagioni nascere dalla divina Provvidenza per effetto d'una legge di necessità (1). »

521 Così adunque la dottrina della perfezione del mondo non istà in contraddizione con quella della pluralità dei mondi possibili; piuttosto siamo condotti, non meno per essa, che per la considerazione della onnipotenza creatrice, della sapienza, della bontà,

(1) Sic igitur quod Deus suam bonitatem amet, hoc necessarium est: sed ex hoc non necessario sequitur, quod per creaturas repraesentetur, cum sine hoc divina bonitas sit perfecta. Unde quod creaturae in esse producantur, etsi ex ratione divinae bonitatis originem habeat: tamen ex simplici Dei voluntate dependet. Supposito autem, quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundum quod est possibile, velit per similitudinis modum, ex hoc rationem accipit quod sint creaturae diversae; non autem ex necessitate sequitur, quod secundum hanc vel illam perfectionis mensuram, aut secundum hunc vel illum numerum rerum. Supposito autem ex divina voluntate, quod hunc numerum in rebus statuere velit, et hanc unicuique rei perfectionis mensuram, ex hoc rationem accipit, quod habeat formam talem, et materiam talem: et similiter in omnibus patet. — Manifestum igitur fit, quod divina providentia secundum rationem quamdam res dispensat, et tamen haec ratio sumitur ex suppositione divinae voluntatis. — Sic igitur per praemissa duplex error excluditur, eorum scilicet, qui credunt, quod omnia simplicem voluntatem sequantur absque ratione: qui est error loquentium in lege Saracenorum, ut Rabbi Moyses dicit; secundum quod nulla differentia est, quod ignis calefaciat, et infrigidet, nisi quia Deus ita vult. Excluditur etiam error eorum, qui dicunt, causarum ordinem ex divina providentia secundum modum necessitatis provenire, quorum utrumque patet esse falsum ex dictis. *Cont. Gent. lib.* 3. c. 97.

alla conclusione, che, senza la libera scelta del Creatore, nessuna creazione sarebbe possibile; e che quindi il mondo, sia nella sua esistenza, sia nelle sue qualità, è contingente. Contingente tuttavia è e dicesi, non nel senso, che, per la sua esistenza e qualità, non si dia nella eterna sapienza alcuna ragione; ma soltanto in quanto che questa ragione non è necessitante. Talmente che può bene (e questo dovea dimostrarsi) essere tema della filosofia il dimostrare la ragionevolezza, ma non mai la necessità ragionata del mondo. Il Günther ha certamente ragione, quando osserva, che noi conosciamo, almeno in parte, ciò, che è ascoso in Dio; sebbene ciò sia non per iscienza così detta assoluta od *a priori,* bensì mediante la investigazione sopra le opere di Dio (1). Ci sembra tuttavia dimostrato, per le ragioni di S. Tommaso, che a ciò, che conosciamo in tal maniera di Dio e della creazione, appartengono appunto la contingenza del mondo, e la libertà del Creatore.

Per ciò, che concerne poi il metodo sintetico, o vogliamo dire la filosofia della scienza assoluta, per le cose dette si rende sempre più evidente la sua totale impossibilità. Esso è impossibile, perchè vuol muovere dall' assoluto, mentre la ragione umana conosce l' assoluto non per sè stesso, ma solo mediante il condizionato. Inoltre, se il mondo non ha nessuna necessaria cagione nell' essere e nel vivere assoluto di Dio, non si può conoscere *a priori* la sua esistenza e qualità dalla essenza, ma solo dai liberi decreti di Dio. Sicchè, anche quando la ragione avesse una intuizione dell' assoluto, tuttavia non mai conseguirebbe

(1) Eur. ed Her. pag. 4.

per quello il condizionato nella sua realità. Imperocchè altra cosa è conoscere l'essenza, ed altra conoscere le libere determinazioni di Dio. I maestri in Divinità sogliono dimostrare, che gli angeli, sebbene posseggano una perfetta conoscenza della essenza umana, tuttavia non possono conoscere ciò, che l'uomo ha risoluto in sè stesso liberamente, prima che egli stesso lo manifesti in una qualche guisa. Ma che ciò, che Dio ha determinato con libera scelta dalla eternità, sia ascoso alla ragione umana, finchè non lo rivelano o la parola o le opere di Dio medesimo, codesto non abbisogna certamente di prova.

CAPO V.

DEL METODO ANALITICO SINTETICO.

522. Il Günther biasima la Scolastica, per avere attribuita all' apprensione dei principii la suprema certezza, perchè solo ivi è certezza, dove vengono conosciute, non le sole apparenze, ma anche l' essere. Ora lo spirito umano non conosce l' essere, se non mediante le apparenze, ed inoltre niente con certezza conosce, se prima non abbia conosciuto sè stesso. Noi rispondemmo; 1. Che la Scolastica, non meno che il Günther, fece non solamente la cognizione di sè condizione necessaria di ogni certezza; ma dichiarò eziandio ogni conoscere dell' essere concreto, anche del proprio, per un conoscere procacciato per le apparenze: 2. Che, ciò non ostante, essa attribuì con ragione ai principii, per cui viene conosciuto l'astratto, una certezza indipendente dalla esperienza, senza cui non nasce questa cognizione: certezza immediata,

cioè nascente dagli stessi concetti astratti; 3. Che finalmente il Günther colla cognizione della essenza, procacciata per l' apparenza, non può fare un passo avanti nella scienza, senza ammettere quella verità e certezza dei principii astratti di ogni essere e conoscere, la quale non dipende dalla esperienza. Intanto esso collega strettamente quella sua teorica della certezza colla questione che ora ci occupa. Egli si dichiara pel metodo analitico sintetico, e come insiste in questo, che il nostro conoscere umano può cominciare solo per la via dell' analisi, così non s' ingegna meno a dimostrare, che esso non ottiene la sua propria perfezione, ed il supremo grado di certezza, che per la sintesi susseguente. Avea già detto: finchè non conosciamo l' essere, quale cagione delle apparenze, il nostro conoscere non è scienza propriamente detta (1); ma più innanzi distingue tra il conoscere l' essere dalle apparenze, ed il conoscere le apparenze dall' essere, e dichiara allora: «scienza propriamente aversi solo dell' *apparenza,* in quanto questa non solo viene *conosciuta* ed *appresa* come tale, ma anche viene *compresa* e *conosciuta* dall' essere, come da sua radice. » Trovare l' essere dalle apparenze è dunque solo un sapere improprio, che il Günther crede potere nominare anco *fede.* Perchè « questo sapere (dice egli) non è *intuire,* ed appunto dal non essere un intuire, è un credere. Giacchè a me stesso come essere in sè (come sostanza) debbo io *credere,* perchè io non posso intuirlo..... Così pure il nostro pensiero di Dio è una fede in Dio. » « Ma siccome il semplice conoscere, in cui vengono apprese le apparenze, solo in quanto tali,

(1) Capi di Giano pag. 288.

diviene vera scienza, quando le apparenze stesse vengono comprese dall' essere, come da loro radice (la quale io ho trovata per la fede); così viene anche quella fede in me, come essere, elevata a scienza (propria), comprendendolo io come condizionato da Dio, sua cagione incondizionata (1). »

Il Günther avea con ciò già pria risposto al rimprovero dell' aggirarsi egli in un circolo logico. Questo circolo consisterebbe in ciò, che lo spirito, per essere certo e sicuro di sè, dovrebbe presupporre l'esistenza di Dio; e di nuovo non può essere certo della esistenza di Dio, se pria non abbia conosciuto sè stesso, come essere reale. E risponde, che lo spirito diviene certo di se stesso, sì tosto che conosce sè, come essere in opposizione alla sua apparenza; ma arriva poi alla conoscenza di Dio per questo, che conosce sè come essere condizionato. Quella prima certezza adunque del suo essere non viene tolta, per la conoscenza della sua limitazione; ma essa, ben conducendolo alla conoscenza di Dio, viene per questa elevata. La scienza dello spirito, sebbene certa e sicura, è tuttavia imperfetta; essa si perfeziona colla conoscenza di Dio, e quindi la sua certezza cresce in sicurezza. Qui per conseguenza è, dove il Günther si dichiara con molto calore per l' unione del metodo analitico col sintetico; e trova per questo un paragone bene appropriato nella scala di Giacobbe, per la quale gli angeli ascendevano e discendevano (2). Ora vediamo se egli potè con ragione contrapporre queste dottrine alla Scolastica.

(1) Ivi pag. 316.
(2) Ivi pag. 257 e seg.

523. Quando il Günther dice da prima, la scienza, che la natura ha di sè, non essere scienza propriamente, perchè essa è solo una scienza delle sue apparenze e non eziandio del suo essere, come principio vitale; e quando poi più tardi dichiara il conoscere dell' essere dalle apparenze per una scienza impropria, e solo il comprendere le apparenze dall' essere per iscienza propriamente detta; quando, diciamo, afferma tutto ciò, non è contenuto nei suoi pensieri, ossia in ciò che egli vuol dire, nessuna contraddizione, ma il modo di esprimersi certamente non è punto felice. Già vedemmo, che anco gli Scolastici distinguono la scienza intellettuale dalla sensibile; perciocchè questa si ferma alle apparenze, e quella penetra alla essenza (n. 89), ed abbiamo mostrato, che ogni rappresentanza intellettuale, ancorchè abbia per obbietto solo apparenze, riferisce nondimeno sempre queste alla sostanza (n. 98); ma che tuttavia, secondo l' espressissima dottrina degli Scolastici, la cognizione delle apparenze allora soltanto si compie, quando viene compresa l' apparenza dalla sostanza, che per quella fu trovata (n. 101). Ove poi gli Scolastici dichiarano con Aristotele, che solo il conoscere la cagione reale dicesi scienza (n. 87), distinguono la conoscenza della cagione dalle apparenze o dagli effetti, come scienza imperfetta dalla perfetta, la quale consiste nella conoscenza degli effetti dalla cagione. Adunque più determinatamente e più chiaramente espressero essi il pensiero del Günther, dicendo: soltanto ivi ha luogo *conoscenza intellettuale* o *scienza*, ove vengono conosciute le essenze o l'essere, e non semplici apparenze. Là, ove la essenza viene conosciuta dall' apparenza,

ivi la scienza è *imperfetta:* ove poi l'apparenza dall'essere, ivi è *perfetta.*

Che se il Günther chiama *fede* la conoscenza dell' essere dalle apparenze, perchè non è un intuire, ciò altamente rileva, in quanto per tal modo apresi la via all' erronea sentenza, che egli stabilisce circa la relazione della scienza colla fede (religiosa). Come cioè noi conosciamo Dio dal mondo, per una scienza *a posteriori,* la quale il Günther nomina fede, e poi da Dio in un modo più perfetto conosciamo il mondo; così opina, che potremmo comprendere anche il contenuto della divina rivelazione da Dio, suo supremo fondamento, dopo averlo appreso per la fede, e conseguentemente anche qui tramutare la fede in iscienza propriamente detta. Nel sèguito dei nostri Trattati teologici esamineremo più a fondo questa sentenza, ed ivi dovremo anche cercare se mai il conoscere la cagione dagli effetti possa chiamarsi fede, perchè non è un intuire; nella presente investigazione basta l' avere notato questo suo straniarsi dal linguaggio consueto.

524. Ora come pensarono gli Scolastici intorno alla relazione di questa doppia scienza, ed al perfezionamento dell' una per l' altra? Da prima il Günther non avea certamente a temere da essi l' obbiezione del peccare il suo metodo per circolo vizioso. Imperocchè dove essi spiegano ciò, che Aristotele dice di questa diffettuosa dimostrazione, sogliono avvertire, che non si cade già in essa dal semplice dimostrare prima dall' effetto la cagione, e poi di nuovo dalla cagione l' effetto (1). Essi lo chiamano *regressus de-*

(1) Toleti in Arist. lib. 1. post. c. 3. q. 1. Conimbricenses ibid. Cf. S. Thom. De coelo lib. 2. lect. 16. Mauri Quaest. vol. 1. q. 68.

monstrativus, e mostrano la possibilità ed i vantaggi di esso. Quando da un effetto abbiamo scoperta l'esistenza, ed, in qualche maniera, anche la qualità della cagione, possiamo perfezionare questa conoscenza per ulteriore riflessione, vantaggiandoci di conoscenze avute altronde. Ritornando poi dalla cagione all'effetto, conseguiamo di questo, se non sempre una conoscenza compiuta, almeno una più alta e diversa dalla precedente; stantechè la prima, di cui parliamo, era una conoscenza dalla esperienza, laddove la posteriore è una conoscenza speculativa, nella quale la cosa viene compresa dalla sua cagione, e dalle leggi universali dell'essere e del farsi (1).

Ma abbiamo ancora di già veduto, come gli Scolastici applicavano questo metodo. Il Suarez ci spiegò come dalla prima conoscenza imperfetta, che acquistiamo per la osservazione sulle apparenze dei corpi, perveniamo alla sostanza; quindi da questa conosciamo le stesse apparenze di una maniera più compiuta, perchè dalla loro cagione (n. 101). Alla stessa guisa, per la considerazione del nostro pensare, conosciamo il nostro spirito, quale principio intellettuale. Dopo di averlo nondimeno conosciuto in questa sua proprietà, e di avere penetrato le qualità, che deve dargli l'es-

(1) Quamvis existentia effectus cognoscatur ante causam, id fit imperfecte et particulariter; at postquam demonstratio accedit, eam universaliter cognoscimus et certius et clarius, quod docuit expresse Aristoteles. Post. lib. 1. c. 24. . . . Dices: si illa cognitio effectus fuit imperfecta et particularis, cum per eam pervenimus in causam, etiam cognitio causae erit imperfecta: — dico non ita esse; nam illa cognitio effectus fuit via ad causam inveniendam: tamen ex ipsa causa inventa et aliis intellectus speculationibus perfectius cognoscimus causam, adeo ut per eam regrediamur ad effectum universaliter cognoscendum, quod ignotum erat ante causam. *Tolet. l. c.*

sere scevro dalla materia, comprendiamo ciò, che conoscemmo della sua attività intellettuale per esperienza, e nominatamente d' onde venga al suo pensare la sicurezza e la certezza. Imperocchè il suo pensare è fondato sopra principii, i quali, appunto perchè sono ciò che si dicono, principii ossia inizii del conoscere intellettuale, possono avere la loro cagione solo nella natura della stessa facoltà conoscitiva. Ora ciò ne assicura della loro verità, giacchè, sendo il conoscere il falso per vero lo stesso, che non conoscere, non può essere posto nella natura della conoscenza il venire determinata nel suo atto per principii erronei. Che se Aristotile osserva, sul principio del libro *De Anima,* che questo ramo della filosofia contiene una speciale certezza, dacchè esso fa suo oggetto la stessa luce intellettuale, il Suarez fa notare, che la conoscenza dei principii, che acquistiamo nella Psicologia per la considerazione della ragione, riceve nella Metafisica il suo compimento, ed una certezza anche più alta, apprendendo cioè l' intelletto stesso dalla sua suprema cagione, la sapienza divina. Avendo noi, per questa facoltà di conoscere, parte alla luce divina, deve essa, per quanto sia limitata, essere perfetta nella sua sfera (1).

(1) Ad augendam hanc certitudinem circa prima principia plurimum conferre potest consideratio ipsius luminis intellectualis, quo ipsa prima principia manifestantur et reflexio circa illud et reductio ad fontem, unde dimanat, scilicet ipsum lumen divinum. Sic enim recte colligimus, prima principia vera esse, quia ipso naturali lumine immediate et per se vera ostenduntur, quia in huiusmodi modo assentiendi non potest hoc lumen decipi aut ad falsum inclinare; quia est participatio divini luminis in suo genere et ordine perfecta. *Metaph. disp.* 1. *sect.* 4. *n.* 50.

*

525. Ma questa via di fondare la certezza del nostro conoscere è molto diversa da quella, che battè il Cartesio. Eccettuata la coscienza, in cui non troviamo altro, che la nostra esistenza individuale e concreta, costui dichiarò dubbiosa ogni conoscenza, anche quella dei principii, finchè non ne avessimo trovata una guarentigia nella veracità di Dio. Con ciò egli fece impossibile il trovare Dio stesso, ed in lui quella guarentigia. Ma gli Scolastici dimostravano da prima, nella coscienza dello spirito, la ragione prossima, per cui ci è certa la verità, sia dei principii, sia della sperienza. Dopo poi di avere conosciuta l' esistenza e la natura divina, considerando, nella luce dei supremi principii, il mondo della esperienza, compresero dal Creatore, suprema cagione di ogni essere e di ogni verità, così il valore dei principii, che conoscevano, come anche la facoltà stessa del conoscere. Cercando quindi di trovare le ultime cagioni, eziandio per l'essere e le qualità del mondo corporeo, nello stesso Creatore, estesero il metodo analitico sintetico sopra l' intero campo del nostro conoscere. Quindi dice S. Tommaso: « il temporale (il creato) e l' eterno stanno alla nostra conoscenza in questa relazione, che l' uno viene conosciuto per l' altro. Imperocchè, per la via della invenzione (per l' analisi), arriviamo dalle cose temporali alla conoscenza dell' eterno, perchè l' invisibile di Dio è divenuto visibile e conoscibile per le cose create; ma, per la via del giudizio (per la sintesi), giudichiamo del temporale secondo l' eterno già conosciuto » (1). Il Mauro, come già notammo in altra

(1) Haec duo, scilicet temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad

occasione (n. 87), comincia le sue *Questioni filosofiche* appunto con questa dottrina, e merita di essere notato ciò, che egli dice intorno ai pregi della conoscenza delle cose dalla loro suprema cagione. « La conoscenza (scrive egli) è, secondo la sua natura, espressione e rappresentanza, per la quale avviene, che le cose vengano di nuovo prodotte, in quanto al loro essere ideale, nel conoscente; essa adunque solo allora può essere perfetta, quando le cose sono nello spirito conoscente non altrimenti da quello, che sono in loro stesse. Ma a ciò si richiede, che quello stesso, che è cagione dell' essere reale delle cose, sia la cagione, da cui esse vengano conosciute, cioè siano nello spirito secondo il loro essere ideale » (1). « Di qui (così continua) si vede, perchè mai Dio allora solo viene conosciuto perfettamente, quando viene conosciuto, non da un' altra cosa, ma da sè stesso. Poichè Dio è a sè stesso cagione dell' essere; e quindi viene conosciuto nella sua cagione, quando viene conosciuto per se stesso, secondo la sua propria essenza. Ma la creatura non può essere conosciuta perfettamente da sè stessa, sì solo per mezzo di Dio, perchè essa non esiste per sè stessa, ma solo per Dio. »

cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum, secundum illud Apostoli ad Rom. 1. Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. In via vero iudicii per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus. *S. p.* 1. *q.* 79. *a.* 9.

(1) Perfecta cognitio nihil est aliud, quam perfecta repraesentatio rei cognitae; repraesentatio autem rei cognitae tum solum est perfecta, cum res ita ponitur in mente sic ut est a parte rei. Ad hoc autem requiritur, ut id quod est ratio et causa, propter quam res ponitur a parte rei secundum esse reale, sit ratio et causa propter quam res cognoscitur et ponitur in mente, secundum esse intentionale cogniti. *Quaest. Vol.* 1 *q.* 1.

E perchè il Günther, male intendendo ciò, che gli Scolastici insegnarono della immediazione dei principî, credè di dovere loro opporre, che l'intuizione non è sempre la più perfetta conoscenza, si ascolti il Mauro stesso spiegare inoltre, che nulla affatto di creato viene conosciuto perfettamente per intuizione. « L'intuizione, come tale, rivela solamante ciò, che l'oggetto è in sè stesso, e ciò, che contiene in quanto alla sua esistenza concreta. Quindi se l'angelo e. g. conoscesse dell' uomo solo ciò, che gli rivela l'intuizione della essenza umana come tale, sarebbe questa sua conoscenza molto più imperfetta di quella, che non è intuitiva, ma per la quale l'uomo viene conosciuto dalle sue cagioni, e segnatamente dalla essenza divina (1). »

Ma non convengono poi qui gli Scolastici coi loro avversarii, coi difensori cioè della intuizione intellettuale? Giacchè anche questi ricorrono al dovere essere le cose conosciute nell' ordine, in cui sono; tanto che niente di creato sia conoscibile da sè stesso: sì tutto debba essere da Dio. Ma, come già a suo luogo notammo, altra cosa è non essere affatto conosciuto, altra cosa non essere conosciuto perfettamente. In ciò dunque sbagliano quelli, che vogliono cominciare la speculazione dall' assoluto; che essi tengono per unicamente possibile la conoscenza perfetta, e pre-

(1) Cognitio intuitiva entis incausati est perfecta, quia in ea cognoscitur propter se ipsum, quod est propter se ipsum. At cognitio intuitiva entis causati est imperfecta, quia in ea cognoscitur propter se ipsum, quod non est propter se ipsum, sed propter causam (a se) distinctam . . . . Falsum est igitur, quod cognitio intuitiva, qua Angelus cognoscit hominem per seipsum, sit perfectior non intuitiva hominis. Cognitio enim, qua cognoscitur homo per omnes causas et praesertim per divinam essentiam, quae est causa adaequatissima hominis, est multo perfectior cognitione intuitiva hominis. *Ibid.*

tendono, che l' uomo, il quale, come nella vita corporea, così nella spirituale, comincia dall' imperfetto, ivi esordisca ove deve finire. La Scolastica per contrario anche in ciò trovava una ragione a dichiarare la conoscenza delle cose dalle loro cause supreme, per la perfettissima, perchè solo in questa lo spirito pensante arriva alla quiete, e trova quella satisfazione, che cerca nella sete della verità. Essa dichiarò quindi per meta e termine ciò, che i suoi avversarii fanno punto di partenza.

526. Ma allora finalmente intenderemo appieno questi pensieri degli Scolastici, quando considereremo, come essi ordinarono tra loro le diverse scienze filosofiche, e conforme a quest' ordine determinarono il tema della Metafisica. Essi divisero le scienze filosofiche, secondo il loro oggetto, in tali, che hanno per oggetto *l' attività* umana, ed in tali, che hanno per oggetto *le cose*. Alle prime appartengono la Logica e l' Etica; alle altre la Fisica, la Matematica e la Metafisica. Adunque come la *Logica,* esaminando l' atto del pensare, deve aprire la via alla conoscenza filosofica e guidarci con sicurezza per quella; così deve *l'Etica,* secondo le conoscenze già acquistate, ordinare la nostra vita, e darle la direzione al bene supremo, che abbiamo conosciuto. I limiti della Fisica, della Matematica e della Metafisica, come già sopra (n. 68) dichiarammo, furono determinati secondo i tre gradi dell' astrazione. Ma di più alta rilevanza è il considerare il tema, che essa Scolastica si propose in queste scienze, e la via, che in quelle ebbe tenuta. Nella *Fisica* e nella *Matematica* si cercava conoscere il mondo, cioè il tutto delle cose create, e tutte le loro

specie, le leggi del loro nascere, della esistenza e dell' operare, in quanto esse possono essere conosciute da loro stesse, per la osservazione e per la riflessione. Quindi solevano gli Scolastici investigare con Aristotele primieramente del mondo, come di un tutto, della sua grandezza, durazione ed origine; quindi considerare, nel movimento degli astri, le leggi universalissime del nascere e perire delle cose; e finalmente cominciare la dottrina del mondo corporeo, che quì sulla terra ci circonda. Dalla questione sopra gli elementi e le proprietà di tutti i corpi, passavano a quella delle leggi della generazione, e cercavano poi di esaminare come l' origine, così la natura, le proprietà e le forze delle creature viventi, ascendendo dalle imperfette alle perfette. Quindi finiva la loro Fisica coll'*Antropologia*.

Ma perciocchè la Fisica, secondo il detto, abbracciava una gran parte di ciò, che, dal Wolfio in poi, viene trattato sotto il nome di Cosmologia e Psicologia, come parti della Metafisica, si chiede, in quale relazione stava, presso gli antichi, la Metafisica colle altre scienze filosofiche, e segnatamente colla Fisica, colla Psicologia e colla Logica. Tutte le moltiplici verità, considerate dalle diverse scienze, hanno tra loro una connessione più o meno intima, sebbene spesso occulta; e quanto più l'attento investigatore penetra questa connessione, tanto più perfettamente conosce l' unico assoluto ed ottimo, il quale com' è la cagione prima e l' ultimo fine di tutte le cose, così è altresì la più profonda ragione di ogni verità. L' investigare questa relazione di tutte le verità condizionate all'unica assoluta, e la connessione in essa fondata di tutte le scienze, è il tema della Metafisica. Essa si vantaggia

delle conoscenze, acquistate nelle altre scienze, per determinare da prima più esattamente, ed illuminare da ogni lato i supremi principii di ogni conoscere, e le leggi universalissime di ogni essere; poi cerca di conoscere Dio, l'assoluto, nella pienezza del suo essere immutabile, e nella immensità di sua potenza, da tutto ciò, che quelle scienze insegnano, ciascuna nel giro suo proprio: valendosi cioè della migliore e più piena conoscenza sia del mondo esteriore, sia della vita interna dell'anima; per indi spiegare e stabilire dalla suprema cagione, non solo l'origine delle cose ed il fine universale del mondo, ma anche, se non per singolo, almeno in quanto ai punti più importanti, ciò che le scienze subordinate insegnano delle diverse creature, della loro essenza, esistenza e vita. Ciò facendo la Metafisica perfeziona la nostra scienza, anche in quanto ci fa conoscere le cose nell'ordine, in cui esse sono fatte ed esistono (1).

527. Per ciò rinchiude altresì la Metafisica quella *sapienza,* della quale siamo capaci per le nostre forze naturali. Per sapienza s'intende spesso solamente quella conoscenza, per la quale scegliamo i mezzi acconci ad uno scopo; ed in questo senso viene essa attribuita ad ogni artefice. Ancora indichiamo per sapienza in generale la facoltà di giudicare di ogni cosa, secondo il suo merito. Ma, nel senso stretto e proprio della parola, significa sapienza, sì presso Aristotele e sì presso gli Scolastici, la conoscenza delle cose dalle loro supreme cagioni. Udiamo ciò, che si soleva dire del rapporto della sapienza alle altre perfezioni della facoltà conoscitiva. Si nominarono queste

(1) Mauri Quaest. Vol. 1. q. 18.

virtutes intellectuales, perchè rendono atta e capace la ragione alla contemplazione della verità, come le virtù morali abilitano la volontà all' esercizio del bene. Ma « il vero (così continua S. Tommaso (1)) può essere conosciuto o immediatamente per sè stesso, o per mezzo di altro. » In prima adunque ha bisogno la ragione della facoltà di conoscere le verità, che rilucono per loro stesse, cioè dell' *habitus principiorum,* il quale si dice ancora *intellectus,* in quanto con questa voce non viene significata la stessa potenza conoscitiva, ma solo una proprietà, che la perfeziona. Noi la tradurremo, in questo senso, con *intelligenza.* Ciò, che non viene conosciuto per sè stesso, ma per altro, viene conosciuto per investigazione; e quindi và considerato come il segno, a cui cerca di giungere lo spirito pensante. Ma questo può essere soltanto l' ultimo in una specie di cose, e. g. la natura dell' uomo, e può essere l' ultimo in tutto il campo del conoscere umano. E perciocchè l' anteriore ed il più noto per la sua natura è posteriore nella nostra conoscenza, deve l' ultimo, nel giro della nostra investigazione, essere ciò, che per sua natura è il primo ed il più conoscibile, Dio. La sapienza adunque è quella, che rende atta la ragione a considerare questo assolutamente ultimo, ed a giudicare ed ordinare secondo lui ogni altra cosa. Imperocchè, solo per la riduzione alle supreme cagioni, è possibile un giudizio perfetto ed esteso sopra ogni cosa. Ma in quanto la ragione, movendo dalle conoscenze immediate, progredisce soltanto all' ultimo e supremo in una determinata specie di conoscibile, essa è arrivata veramente ad

(1) Summa *p.* 1a 2ae *q.* 57. *a.* 2.

una scienza, ma non ancora alla *sapienza.* Di qui si raccoglie perchè mai si dia sapere di diversa sorta, e si diano molte scienze; ma sapienza non si dà, che una sola. In tal modo le tre *virtutes intellectuales,* l'intelligenza *(intellectus),* la scienza *(scientia)* e la sapienza *(sapientia),* sono diverse pel loro oggetto. Ma, inoltre, è da notare alcuna cosa intorno alla loro mutua relazione.

In quanto ogni sapere poggia sopra principii, che gli sono proprii, e si svolge da essi, come dai suoi germi, sta alla intelligenza nella relazione di dipendenza; e ciò sogliono anche notare gli Scolastici della scienza. Ma non dovettero essi asserire lo stesso della sapienza? L'intelligenza contiene certamente, non solo i principii delle scienze particolari, ma ancora, e principalmente, quelle supreme verità, da cui muove la scienza delle scienze, la Metafisica, per arrivare alla sapienza: anche questa adunque sarebbe subordinata alla intelligenza. Sarebbe, se si limitasse a provare Dio ed il mondo soprassensibile; ma perciocchè a lei è proprio, come a scienza suprema, dopo di avere conosciuto Dio ed in lui le ultime ragioni di ogni vero, lo stabilire da questo più profondamente non meno i suoi proprii principii, che il conosciuto delle altre scienze; è la sapienza da considerarsi piuttosto, come un che di più alto e più eccellente, a cui sono subordinate sì l' intelligenza, e sì la scienza (1). Se

(1) Scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori; et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum diiudicans, et de principiis earundem. *Ibid.*

Cf. Suarez. Metaph. Disp. 1. s. 5. Circa ipsamet prima principia versatur nobiliori modo sapientia: quia intellectus simplici tantum

l' uomo potesse arrivare al suo compiuto stato, e perseverare nel godimento pacifico ed imperturbato di quello, possederebbe con ciò quella felicità a lui naturale, che anche i filosofi pagani, e segnatamente Aristotele, dichiararono per iscopo e fine dell' uomo (1). Diciamo felicità *naturale;* e vogliamo con ciò indicare quello stato duraturo, in cui l' uomo sarebbe trasferito pel compiuto perfezionamento delle facoltà poste nella sua natura. Ma a questo non può per proprio sforzo arrivare nella vita presente. Invece di liberarci solo dagli ostacoli di questa esistenza terrena, e pel libero uso delle nostre facoltà spirituali, porci in grado di conoscere, per la via sopra indicata, il Creatore dalle creature, e di nuovo da lui le creature; è piaciuto a Dio, per la sua ineffabile bontà, chiamarci ad una felicità superiore a tutte le forze naturali dello spirito, alla visione della sua essenza, affinchè conoscessimo lui, e da lui tutte le cose a quella guisa, che è naturale soltanto a lui.

528. Pertanto sarebbe dimostrato abbastanza, che gli Scolastici, non ostante il loro tenersi fermi al metodo analitico, giudicarono l' unione del sintetico col medesimo non solo per possibile, ma anche per ne-

modo versatur, ferendo iudicium ex naturali et immediata efficacitate naturalis luminis intellectus: sapientia vero, reflexionem faciens supra ipsummet lumen et originem illius contemplans, a qua ipsum habet totam certitudinem, illud assumit ut medium ad veritatem et certitudinem, principiorum demonstrandum; hic autem modus iudicandi videtur altior magisque comprehensivus.

(1) Unde beatitudo naturalis hominis non in aliquo actu intellectus principiorum, sed in actu et contemplatione sapientiae consistit, dicente Aristotele (Ethic. lib. 6. c. 12.) quod sicut sanitas est quaedam felicitas corporis, ita sapientia est felicitas animae. *Suar. Metaph. Disp.* 1. *sect.* 5.

cessario, perchè la filosofia raggiungesse quel segno, a cui tende; il compimento cioè della scienza umana, per mezzo della sapienza. Ma sendochè il Günther considera come principalissima la questione, se per la via della sintesi venga elevata a grado più alto la *certezza*, vogliamo anche intorno a ciò udire gli Scolastici. Pria di tutto, questi agitavano la questione, se in generale possa darsi una maggiore o minore certezza. La ragione del dubitarne è, perchè la vera certezza non ha luogo, se non quando assentiamo, deponendo ogni dubbio del contrario, e senza alcun timore di errore. Adunque o ha luogo ancora un qualche dubbio, ed allora non siamo certi; o è escluso ogni dubbio, ed allora pare, che non possiamo divenire più certi. Così nessuno è innocente, il quale si sia macchiato di una qualche colpa; e perciò dei veri innocenti non può essere l'uno più innocente dell'altro, Nondimeno, come osservò il Suarez (1), si deve nella certezza considerare, non solo la rimozione del dubbio, la quale certamente, come cosa negativa, non ha gradi, ma ancora il positivo assenso, che può essere più e meno fermo. Sebbene la certezza soltanto allora ha luogo, quando l'assenso è senza veruna titubazione, e perciò di qui viene definita; non consiste essa tuttavia in questa esclusione del dubbio, ma nella fermezza dell'assenso. Quindi non la si deve tanto paragonare colla innocenza, quanto piuttosto colla risolutezza della volontà pel bene. Come questa, secondo l'amore per la virtù, dal quale nasce, può essere più grande in un innocente, che

(1) De Fide disp. 6. sect. 5.

in un altro; così anche, secondo la penetrazione della verità del conosciuto, sarà maggiore o minore la fermezza dell' assenso.

529. Se dunque è così, deve anche quell'apprendere il vero dalle sue supreme cagioni, che gli Scolastici chiamano sapienza, accrescere la certezza delle nostre conoscenze. Pria d' ogni altro, la sapienza riduce ai supremi assiomi della Metafisica sì i principii, e sì eziandio le ulteriori dottrine delle scienze particolari. Ma mentre essa, appunto per ciò, scuopre la connessione e le moltiplici relazioni , in cui stanno tutte le verità tra loro, non solo dilata il cerchio della nostra scienza , ma ancora perfeziona la conoscenza delle singole verità , illustrando le une per le altre. Inoltre, rilucendo tra le verità le supreme ed universalissime alla nostra ragione più, che tutte le altre, deve anche per ciò la certezza delle nostre conoscenze crescere, per quella riduzione alle supreme ragioni. Tuttavia finchè queste ragioni sono solamente le proposizioni astratte della Metafisica, non si è raggiunta quella perfezione della scienza, a cui si tende per la via della sintesi. Arriviamo a questa, quando cominciamo, non dal supremo principio e concetto universalissimo, ma dal supremo essere, come da cagione di ogni cosa. Noi consideriamo, nel suo essere necessario, purissimo, infinito, l' ultima cagione di tutte e singole le verità; nella sua sapienza gli archetipi di tutte le cose , che sono e possono essere ; comprendiamo dalla potenza di sua volontà come potè essere fatto ciò, che non fu sempre e non ha necessità di essere. E quando abbiamo conosciuto , anche dalla natura di Dio, lo scopo del suo creare ed operare, intendiamo

da questo la direzione del mondo, intendiamo perchè mai Dio creò esseri, che, partecipando alla sapienza, conoscessero lui e le sue opere, e servendo liberamente ai suoi fini, giungessero alla felicità; perchè mai, ciò non ostante, egli volle si manifestasse di un altra guisa la ricchezza di sua essenza anche nella natura, cui soggettò allo spirito: in una parola ciò, che noi conosciamo per la riflessione sopra i dati della esperienza dell' ordine mondiale, fisico e morale, lo comprendiamo dalla essenza e dal supremo fine di Dio, come da sue ultime cagioni. Che se perciò cresce la luce della conoscenza, deve anche crescere la fermezza, con cui chi pensa abbraccia la verità. Se dunque la questione viene presa nella sua universalità, non può essere dubbio, che le scienze particolari ricevano, in questa più alta specolazione, anche per l' aumento della certezza, la loro perfezione.

530. Ma si può asserire lo stesso anche di tutte le verità singolari? Se ne potrebbe dubitare. Imperocchè come mai quei supremi principii, che sono evidenti per sè stessi ad ogni ragione; come mai segnatamente alcune dottrine della Matematica, diverrebbero più certe per quella specolazione, sebbene sublime, sempre tuttavia più o meno oscura? Si potrebbe in prima rispondere col Suarez, che sempre si ottiene un accrescimento di certezza, quando la stessa verità viene conosciuta ancora per un' altra via (1). A questo si aggiunge, che, nel caso nostro, quest' altra via, considerata in sè, è atta a dare una

(1) Dicimus, Metaphysicam non augere intensive evidentiam vel certitudinem circa prima principia, sed extensive tantum, novam eorum evidentiam et certitudinem praebendo. *Ibid. sect.* 4.

più alta certezza, sebbene non ci riesca da per tutto ad asseguirla. Imperocchè non vi ha alcun dubbio, che noi penetriamo più addentro ogni verità, e quindi la teniamo ferma con maggiore persuasione, quando la giudichiamo, secondo il suo rapporto alla verità suprema, ed alla universalità delle cose. Se quindi ci fosse dato, per l'aiuto dall'alto, non dico, come fanno i Beati, vedere ogni cosa in Dio, ma perfezionare quel conoscere delle cose da Dio, che è anche a noi naturale; dovrebbe questo trascendere in chiarezza e certezza la nostra ordinaria scienza. Essendo noi in grado di intendere appunto ciò, la sapienza anche imperfetta, che possiamo asseguire, ci concede, col maggiore contento, che lo spirito, come osservò Aristotele (1), trova in lei, una certa tranquillità, che rafferma tutte le sue convinzioni (2).

531. Dopo di avere recata in mezzo, per quanto parve esigerlo il nostro scopo, la ricerca intorno alla base della filosofia, non sarà fuori di proposito rivolgere il guardo ai punti più importanti, che furono discussi. Quello, che più spesso si suole dire contro la filosofia dell'antichità, si è, che essa, profondata nella considerazione dell'oggetto esteriore, non abbia rivolto il guardo all'interno, per rendersi conto della via, onde venga alla conoscenza ed alla certezza. Per contrario, speriamo di avere persuasi i nostri lettori, che anzi la Scolastica si è molto occupata della ricerca dell'atto cogitativo, della sua natura, delle sue leggi, del suo principio, ed, anche senza trattare la critica della facoltà conoscitiva, come un ramo spe-

(1) De part. animal. lib. I. c. 5.
(2) Cf. Suarez. l. c.

ciale della scienza speculativa, è penetrata molto addentro nelle più importanti questioni di quella. Ma, a potere di qui dedurre, che noi, per combattere, con buon successo, contro la empia sapienza mondana, invece di dispregiare i grandi maestri dell' antichità, dobbiamo piuttosto attenerci a loro, era di somma importanza il rifiutare un' altra accusa sostanziale. Si asserisce, che, pel difetto appunto di una profonda critica della facoltà conoscitrice, sia la speculazione dell' antichità riuscita in direzioni molto stravolte, ed abbia, senza saperlo e volerlo, preparati gli errori, che massimamente si hanno da compiangere nei nostri giorni. Noi, per contrario, manifestammo la nostra persuasione, che fa d' uopo soltanto tenersi fermi ai principii, già proposti dalla cattolica antichità, e perfezionare ciò, che essa ha somministrato, per camminare con sicurezza tanto sul campo della filosofia, che su quello della teologia, e confondere il moltiforme errore nell' uno e nell' altro.

532. Le sentenze erronee, che abbiamo da schivare e combattere, sono, prese in generale, di doppia sorte: o cioè tali, che rendono incerto il conoscere della ragione, e perciò minacciano distruggere ogni verità e certezza; o tali, che attribuiscono all' uomo una facoltà conoscitrice, che è posta al di là di sua natura, e perciò favoriscono molto erronee opinioni circa questa natura, e la relazione dell' uomo a Dio ed al mondo. Alle prime appartiene la dottrina, che non riconosce nell' interno dell' uomo nessun fondamento di certezza; e quindi fa dipendere ogni scienza dalla *fede,* cioè dal sottomettersi ad un' autorità esterna. La Scolastica, per contrario, si dichiarò recisa–

mente, in più di una guisa, per la dottrina, che a ciascuno sia dato nella sua ragione il principio di conoscere certo, e che il manifestarsi questo come tale da sè sia essenziale ad ogni intelligenza, ed anche alla ragione umana; sì veramente, che essa non solo conosca il vero, ma ancora conosca di conoscere il vero. Il timore, che con ciò venga attribuito all' uomo una indipendenza, che nessuna creatura può avere, e gli equivoci, che in questa questione hanno prodotto tanta oscurità, furono quasi tutti rimossi, distinguendo, cogli Scolastici, tra il motivo obbiettivo ed il subbiettivo della certezza. Quello è posto fuori di noi; esso è, quando conosciamo pel nostro pensare, la verità evidente; quando crediamo, è la verità testificata: il subbiettivo poi, sia che sappiamo o crediamo, può stare soltanto in noi, giacchè esso non è altro, se non la conoscenza di quella evidenza, o di questa testificazione della verità.

533. Il Cartesio, a cui questa scuola si oppone, avea veramente riconosciuta la certezza, che nasce in colui stesso, che pensa; ma avea creduto di doverla limitare nel suo inizio alla esistenza del pensante; talmente che tutto ciò, che altrimenti poteva divenire certo, dovesse divenire per le dimostrazioni, che comincerebbero dalla propria esistenza. Noi trovammo, presso gli Scolastici, una teorica della coscienza più profonda e più esatta di quella, che il Cartesio fu in grado di dare; e quindi la loro dottrina molto precisa, che ogni certezza presuppone la coscienza, ma come *condizione,* non come fonte. Se l' uomo non fosse conscio di sè stesso, non potrebbe in alcun modo darsi in lui quel conoscere, che egli conosca il vero; ma

ciò, che egli fin da principio in tal guisa conosce, non è limitato alla sua propria esistenza; ed abbiamo veduto, che il Cartesio, volendo renderci certa per la dimostrazione sì ogni esperienza, e sì eziandio tutte le conoscenze astratte, rese impossibile ogni dimostrazione. Se i principii del pensare non sono per sè stessi altrettanto certi, che evidenti, come asserì la Scolastica; cioè se la ragione non conosce, che essa in quelli conosce il vero obbiettivo, non può neppure da alcuna data realità procedere oltre pensando.

Adunque non errò il Cartesio, nè si allontanò dalla Scolastica asserendo, dovere al pensante, pria dell' universale ed ideale, essere certa la sua individuale e concreta esistenza; ma deviò quando, movendo da questa, volle primamente provare quella. Parimente anche la filosofia idealistica del tempo moderno non isbaglia nel considerare l' ideale come quello, che è certo per sè stesso al pensante; ma nello stabilire, che allora soltanto il reale si conosce con certezza; quando, prescindendo dalla esperienza, lo deduce dall' ideale. Essa non può dal mondo ideale riuscire al reale, come il Cartesio dalla coscienza della propria attualità non può riuscire all' ideale.

534. L' Hermes vide ciò; ma, invece di dimostrare cogli Scolastici, che la stessa ragione, che intende la verità della conoscenza astratta, rende certa la esperienza, si lasciò condurre, scambiando l' obbiettività coll' attualità, a dichiarare l' ideale per siffatto, che necessariamente lo pensiamo, ma non necessariamente lo *teniamo per vero*. Ed a ciò fu indotto, perchè non fece attenzione a questa proprietà della facoltà conoscitrice intellettuale, posta in tanta luce dalla

Scolastica: Ciò che pensiamo, secondo i principii di ogni scienza, siamo non solo astretti a pensarlo, ma eziandio a tenerlo per vero; perchè il nostro pensare è accompagnato dalla intellezione della verità del pensato. Ed essendoci certa anche la coscienza del nostro pensare ed essere, solo per questo conoscimento, non fa meraviglia, se l'Hermes, che lo rigetta, non trovi più, neppure per l'esperienza, alcun motivo di certezza, e finisce col triste sofisma, la coscienza immediata doverci valere come certa, perchè siamo incapaci di esaminarla, cioè di decidere se essa sia veridica o bugiarda.

Sì l'Hermes, che il Günther accusano l'antichità di non aver conosciuto il pensiero dell'intelletto, ossia l'*idea;* e perciò di non essersi saputo i suoi concetti della ragione spigliare dalle apparenze delle cose. Ma bastò un accurato esame di ciò, che gli Scolastici insegnarono, circa l'astrazione e la natura della rappresentanza intellettuale, per dimostrare, che presso di loro appunto l'essenza, quale cagione dell'apparenza, forma la contenenza del concetto, ed ogni rappresentanza intellettuale, anche quando ha per prossimo oggetto gli accidenti, rinchiude un pensare della cagione e della sostanza. Per contrario, trovammo, che l'Hermes, guardando solo all'attualità, e disprezzando la conoscenza dell'universale ed astratto, disconosce onninamente il vero tema della scienza, ma che anche il Günther sembra dimenticare, che egli, coll'apprensione del fondamento reale, finchè questo non sia anche un pensare dell'universale, non fa alcun passo nella scienza, e segnatamente per nulla riesce, dalla certezza del proprio essere, alla certa conoscenza dell'essere esterno.

535. Per conseguente fu la Scolastica, nella sua teorica del conoscere, assai più lontana dagli errori dello Scetticismo, che non quegli stessi, i quali le fanno rimprovero di favorirlo. Per contrario, non si vede per quale altra via, salvo quella che essa battè, possa l' uomo assicurarsi della verità del suo conoscere. Certamente non si può ciò dire di quegli Scolastici, che favorirono il Nominalismo. Imperocchè in questo era preparato lo Scetticismo della filosofia moderna, e nominatamente quello della scuola kantiana. Ma se il Nominalismo, dopo di essere stato, nei primi periodi della Scolastica, quasi compresso nel suo nascere, rivisse di nuovo più tardi, e, nei dolorosissimi tempi della Chiesa, sconvolse per un secolo e mezzo molte teste, fu nondimeno non solo perfettamente vinto per la seconda volta, ma anche, nel tempo del combattimento, appena trovò difesa da alcuno di quegli uomini, che arrivarono ad una qualche fama ed autorità. La grande maggioranza di tutti gli Scolastici, i cui nomi e scritti ci sono arrivati, aderì a quel Realismo moderato, che abbiamo trovato nella dottrina di S. Tommaso.

Dovemmo tuttavia far notare, che i Realisti, collo stesso ardore e per più lungo tempo, ebbero da combattere contro quel *Formalismo*, nel quale il Panteismo idealistico trovava il suo precursore, come la critica scettica lo trovò nel Nominalismo. Riesce, senza dubbio, ad onore della Scolastica, che questi due errori non poterono venire coltivati, fino ad acquistare un certo impero nel mondo scientifico, se non quando essa n' era stata di già, non tanto rimossa per isforzi scientifici, quanto scacciata per prepotenza.

536. Il Formalismo è affine col Panteismo idealistico, perchè mena allo scambio dell' universale coll' assoluto o divino, dell' astratto colla cagione creatrice. Ma, appunto per questo, è connesso eziandio colle distorte idee, intorno alla qualità ed alla origine delle rappresentanze intellettuali. Perocchè se è inevitabile una specie di Scetticismo, ovunque non viene riconosciuto il valore della conoscenza intellettuale; ha per contrario la soverchia stima della conoscenza umana condotto mai sempre a traviamenti panteistici. Adunque come la Scolastica fu assicurata contro il primo errore, dacchè apprese chiaramente e determinatamente quella proprietà del conoscere intellettuale, in forza di cui esso si manifesta da sè medesimo come sicuro e vero; così fu anche difesa contro il secondo, dacchè riconobbe la proprietà del pensare umano, d' incominciare dal sensibile, e perciò di potere asseguire lo spirituale ed il divino, ma soltanto apprendendolo a maniera del sensibile ed in opposizione a questo. Essa rifiutò con ciò, non solo le idee innate dei Platonici, e l' intelletto agente separato (l' angelo illuminatore) degli Arabi, ma anche *l' intuizione* intellettuale dell'assoluto : il che è per noi di maggiore importanza. Imperocchè la Scuola rende con ciò impossibile il punto di partenza, ed il principio stesso della filosofia *sintetica;* l' errore poi, che questa nel tempo moderno ha cotanto sparso, l' allontana tanto più, in quanto distingue, con somma precisione ed acutezza, l' universale ed indeterminato dall' assoluto ed infinito, e dimostra dal nostro pensare effettivo, che esso comincia da quello, e non da questo.

537. Anche intorno al tema della filosofia abbiamo

trovato nell' antichità appunto quelle vedute, che ovviano efficacemente ai grandi traviamenti intellettuali, che compiangiamo. E quali erano i pensieri, per cui si dimostra la vuota nullità del Nominalismo? La scienza si dicea, non ha da fare con nomi e segni; e quindi non con apparenze, ma colle cose stesse. Se ciò, che noi pensiamo, come universale, e perciò come conforme a certe leggi, non è nelle cose, perde la scienza il suo valore ed il suo scopo. Imperocchè appunto è suo còmpito, trovare il necessario e l' immutabile, che sta al fondo dell' incostante nel mondo delle apparenze, ordinandolo e dominandolo. Ma non viene perciò anche dimostrato, come difettivo e vuoto è il *Criticismo,* e come nega ogni vera scienza?

Se con ciò è vindicata l' antichità dal rimprovero, che le fece Hermes, di non avere cercato, come la nuova filosofia, il reale, ma di essersi contentata del *nominale ;* si vede insieme di qui, che essa mirò ad un segno più alto di quello , che egli stesso volle assegnare al pensare. Questi dichiarò per tema principale della speculazione il provare *l' attualità;* ora l' attualità di ogni finito è contingente , e quindi non può essere dedotta da nessuna legge o ragione necessaria, ma deve essere conosciuta soltanto per l' esperienza. La filosofia adunque non deve occuparsi di alcuna prova per questa attualità , se non in quanto esamina, nella dottrina della conoscenza, anche la certezza della esperienza ; ma nella dottrina delle cose stesse ha da dimostrare non tanto *che ,* quanto *che cosa, d' onde* ed *a che fine* esistono le cose; ed appunto dall' aver fatto non il contingente , ma il necessario e l' eterno , suo oggetto , dicevano con ragione gli

Scolastici, che la scienza prescinde dalla esistenza delle cose.

Ma mentre essi stabiliscono questa contingenza, sia dalla natura del finito, come di tale, che non è per sè, sia dagli attributi di Colui, che è per sè, non solo convincono la filosofia sintetica del suo errore, sì nel tema, che si propone, e sì nel principio, da cui muove; ma occorrono qui di nuovo ed efficacemente all' errore fondamentale di questa speculazione. Imperocchè per nulla viene posto in sì chiara luce la differenza essenziale dell' essere divino dal creato, quanto per questo, che Dio è l' unicamente necessario, e tutto ciò, che è fuori di lui, può essere stato fatto soltanto per la potenza di sua libera volontà.

538. Frattanto, ad onta di tutto ciò, non avrebbe l' antichità, specialmente secondo il giudizio del Günther, data alla speculazione nessuna ferma base, se non avesse stabilito per considerazioni metafisiche ciò, che insegna intorno alla certezza, ed alle altre proprietà del nostro conoscere. Le diverse dottrine circa il nostro conoscere, le quali abbiamo or ora ripetute, sono fondate sopra due proposizioni: *la prima,* che la nostra ragione conosce, insieme col vero, anche la verità del suo conoscere; *la seconda,* che essa tuttavia comincia a conoscere per astrazione dal sensibile; e quindi l' intelligibile nel sensibile è il suo prossimo e proprio oggetto. Per ambedue le proposizioni gli Scolastici da prima ebbero ricorso alla esperienza ed osservazione di sè stessi, ma di ambedue dimostrarono anche la ragione metafisica. La facoltà della ragione di conoscere la verità del suo conoscere, e per ciò di divenire certa del vero, la deducevano dalla natura

dello spirito, come di una sostanza immateriale, il cui atto si compie in lei stessa così, che può divenire a sè conscia, non solo del suo atto, ma ancora del medesimo suo essere; e quindi può fare, sì quello che questo, oggetto di sua considerazione. Inoltre, essendo l'atto conoscitivo una modificazione del principio conoscente, e dovendo la modificazione rispondere al principio, si conchiuse, che il conosciuto debba essere nel conoscente a maniera del conoscente; e conseguentemente la qualità dei concetti, per cui viene conosciuto debba conformarsi a quella del conoscente. Adunque nell'essere immateriale, pel quale la nostra anima è *immutabile* in quanto all' *essere,* si trovò la ragione, perchè l'intelletto conosce non solamente, come il senso, le apparenze, ma le essenze, e perciò il necessario, l'immutabile, l'universale: in una parola, l'intelligibile. Per contrario, dall'essere la nostra anima insieme *forma vitale del corpo,* e quindi un principio, che possiede, oltre le facoltà intellettuali, anche le sensibili, si spiegò, perchè mai essa acquisti la sua scienza gradatamente, cominciando dal sensibile, e perciò non possa apprendere svelatamente l'intelligibile. Allo *spirito puro,* per contrario, che vive la sua vita tutto in sè stesso, è dato, in questa libertà dalla materia, l'apprendere l'immateriale non superiore a lui, come esso è in sè stesso; ma soltanto per moltiplici rappresentanze, e l'essere divino non altrimenti, che nello specchio del suo proprio essere. In Dio solamente, perchè la sua essenza stessa è essere e vita, non può darsi nessun cominciare, nessun cessare, nessuna mutazione, neppure quella di modificazioni o di atti vitali; e per ciò il suo conoscere

è un intuire immutabile, che abbraccia lui stesso, e per lui tutto il conoscibile, vale a dire, tutto ciò, che è e vien fatto, può essere e venir fatto. In lui sono quindi anche le idee eterne di tutte le cose. E se lo spirito creato è capace di riceverle alla sua maniera, perchè ha, per la sua essenza immateriale, una qualche somiglianza coll' assolutamente immutabile, trova anche per la verità di ciò, che conosce, l' ultima ragione appunto in questa immutabile essenza di Dio.

FINE DEL VOLUME III.

INDICE

TRATTATO QUINTO

DEL METODO

FINE DELL' INDICE.

IMPRIMATUR

Fr. Marianus Spada O. P. S. P. Ap. Magister.

IMPRIMATUR

Petrus Castellacci-Villanova Arch. Petr. Vic.

ERRATA CORRIGE

Pel Secondo Volume

Rileggendo il precedente volume, si è avvertito che nelle Note, per una circostanza speciale, è caduto qualche errore, che vale qui il pregio di rettificaré, o piuttosto supplire in quanto sono omissioni.

Pag.	Note lin.			
7	3	alla filosofia	leggi	filosofica alla Teologia
8	12		«	così sono pure, ne sieno grazie al mio Dio, che ho trovato, giunto alla persuasione, che io......
32	6	(3) Perferiamo	«	(3) De methodo philosophandi auctore P. D. Ioacch. Ventura C. R. T. Romae 1828. Preferiamo
ivi	*ivi*	alla opera	«	a quest' opera
34	2	specialmente.... 56	«	specialmente nel C. 1· a. 5, 6. (Pag. 43, 56). Confer. Vol. 1. Conferenza 2, p. 97. 99. *Della vera Filosofia* §. 8 19.
52	1	a fide.... ed	«	a fide eorum, quae de Deo et animis universum genus humanum tenet, semperque tenuit, incipiat necesse est
ivi	3	per iscienza ecc.	«	per scientia rerum divinarum, qnae per sensum naturae communem, generali hominum ratione et testimonio manifestatum, cognosci possunt
119	1	intuité	«	intitulé
155	6	E però leggiamo	«	E pure leggiamo

Pag.	Note lin.			
163	11	non sapendo che	leggi	non sapendo d'onde fossero venute, sebbene sapessero, che
164	1	Aristotele.... ecc.	«	Aristotele chiama queste ἀξιώματα *(dignitates* dicono gli Scolastici), e quelle θέσεις *(positiones)*
300	16		«	Le due note di S. Tommaso e del Suarez vanno riferite ai loro nomi nel testo in capo alla pag. seguente.
317	2. 4. e 28	rappresentazioni	«	apparenze
321	31		«	E così conosce un' altra cosa eziandio come un che di esterno, di vicino, o di lontano. Siccome poi riconosce inoltre un essere ed in se ed in una cosa altra da se, così....

Prezzo del presente Vol. 3°.

Fogli 24 a 14 Cent. . . . *L.* 3, 36
Copertina e legatura. . . » » 14

L. 3, 50